Sayı 30, Bahar 1997

İÇİNDEKİLER

Sayı 30,
Bahar 1997

DEFTER'den

Bu sayıda yer alan yazılar aslında çok farklı şekillerde kümelendirilebilir: Yine de yazıların çoğunun paylaştığı ortak bir tema, bir sancı tespit edilebilir diye düşünüyorum. Benim "ilişki" kavramıyla özetlemeye çalışacağım ortak bir tasa...

"Farklılık", *Defter* ilk yayınlandığından beri hepimizin zihnini işgal eden bir kavram olageldi. Ancak gerek "farklılık"a, gerekse onun karşı kutbu olarak tasarlanan ve tarif edilmesi daha güç olan "kimlik", "özdeşlik", "kendi kendisiyle aynı olma", "kendilik" gibi nitelemelerle kuşatılabilecek olan kavrama duyduğumuz ihtiyaç üzerinde belki yeterince düşünmedik. Oysa farklılık ve kimlik üzerine sorulan sorular *"Ben kimim?", "Karşımdaki ne?", "Niçin benden farklı?", "Bu fark nereden kaynaklanıyor ve nasıl tarif edilebilir?"* hep zaten varolan, süregiden bir ilişkinin içinden sorulan sorular değil mi?

Ataç'ın ve daha sonra Bilge Karasu'nun yazılarında "ve" kelimesini kullanmaktan ısrarla kaçındıkları, onun yerine çoğunlukla "ile" sözcüğünü ya da ondan türeyen "-le" sonekini kullandıkları bilinir. Kendileri böyle söylememiş, böyle gerekçelendirmemiş olsalar da, iki şeyi yan yana getirdiğimizde, onları, kimlikleri ya da neliklerinden önce bir ilişki içinde düşünmemiz gerektiğini bizden önce sezmiş olabilirler mi?

Öyle ya da böyle; Ataç'a ve Bilge Karasu'ya aşina olmayanlar için de, "ilişki" dendiğinde kuşkusuz ilk akla gelen genellikle cinsel ilişki oluyor – kavramın sancılı prototipi... En yaygın biçimiyle de kadın-erkek ilişkisi...

Ama kadın-erkek ilişkisi yalnızca en yaygın cinsel ilişki biçimi olduğu için önemli değil... Son yıllarda düşünce dünyasına damgasını vurmuş olan "farklılık" kavramı gündeme, büyük ölçüde, kadınların teorik-ideolojik sözcüsü olmaya aday olan feministler tarafından getirildiği için de önemli kadın-erkek ilişkisi, özellikle de "kadınlık"...

İktidar, belki de bütün ilişkilere içkin olan bir sorunsal... Sözkonusu sorunsalın kurumlar tarafından mı, gelenekler tarafından mı dayatıldığını, yoksa ilişki denen şeyin kendi doğası gereği olarak mı ortaya çıktığını araştırmak için, üstelik de biyolojik bir temeli varmış gibi görünen, gösterilen kadın-erkek ilişkisi ideal bir "alan" oluşturuyormuş gibi görünüyor.

Bu sayıda yer alan yazıların ikisi, Tina Chanter ve Zeynep Direk'in yazıları, tam da farklılığın sözcüsü olmaya aday Derrida'nın görüşlerinden hareketle bu "alan"ı aydınlatmaya çalışıyor. Zeynep Sayın, Derrida'nın da

aralarında yer aldığı bir dizi postmodern düşünürden hareketle genel olarak kimliklerin oluşma (ya da oluşamama) süreçlerini inceliyor.

Kuşkusuz, kadın-erkek ilişkisinin görünürlük, resmiyet kazandığı yer evlilik kurumu ve tekeşlilik süreci... Bu sayıda yer alan Adam Philips'in psikanalitik aforizmaları ile Ece Temelkuran'ın kişisel deneyimlerden kaynaklanır gibi görünen yazısı, bence, Derrida merkezli yaklaşımların dikkate almaları gereken bir uyarıya işaret ediyor. Şöyle ki: Her ilişki, ilişkide bulunan tarafların ötesinde varolan bir "üçüncü 'ye gönderme yapar, ondan beslenir, kendi gerçekliğini kendi dışında bulur.

Gerçek bir kişi ya da kurum tarafından temsil edildiğinde bile hayali bir boyut içeren bu "üçüncü", ilişkiye bazen bir gözcü, bir yargıç, bir düşman, dışlanan bir kurban, bazen çiftin ortak umutlarının taşıyıcısı bir çocuk, bazen de bir norm, bir ideoloji, bir ideal gibi müdahale eder. Ama her durumda ilişkiye gölgesini düşüren o üçüncü terim, sanki o ilişkinin gerçekliğinin, belki daha doğru bir deyişle hakikatinin bir teminatı, dayanağı gibidir. Gerek Marksizm, gerek psikanaliz gerekse varoluşçuluk, hakikatin dayanağı olan bu "üçüncü" terimin hem varlığını, hem de hayali niteliğini, dayanıksızlığını kaydederler; çünkü her üç yaklaşım da, (varoluşçuluğun diliyle söyleyecek olursak) insanın kendi kendine denk olmadığı yaklaşımı üzerine kuruludur. Ya da Orhan Koçak gibi insanın ve dolayısıyla bütün ilişkilerinin ya çok fazla ya çok eksik olduğunu söyleyebiliriz. Marksizm, sanki daha çok "fazla"nın üzerinde duruyor gibidir. İnsanlar arası bütün alışverişler, değiştokuşlar aslında insanların kendi emeğinin taşkınlığının, bir artık yaratma yeteneğinin birer ürünü olan metalar ve son kertede değerin ölçüsü olan para aracılığıyla kurulur. Emek taşkınlığının bedelini ürününe yabancılaşarak öder. Psikanaliz ise eksiklik üzerine daha çok düşünür; nesnesi arzuya hiçbir zaman denk düşmediğinden, onu yatıştıramadığından, ama arzu ve giderek benlik arzuları aracılığıyla tanımlanmaya yazgılı olduğundan, arzu ile nesnesini birbirlerine uyarlayacak hayali bir yetkenin üretilmesi gerekir, yine arzunun kendi malzemesi içinden. Ama klasik diye anabileceğimiz her üç modernist görüşe göre, insanın kendi kendine denk düşmemesinin yarattığı sancı, mutsuzluk aynı zamanda (öz)bilincin de kaynağıdır.

Derrida ise, hakikatin teminatı olan bu üçüncü terimin hayali niteliğini kavramaktan, hakikat ufkunun inkârına giden yolu çok hızlı katediyormuş gibi geliyor bana. Emek, arzu ya da herhangi bir mevcudiyetin insan varlığını temellendiremediği tesbitinden hareketle bütün göstergelerin eşdeğerliğini (ya da belki de "eşdeğersizliği" demek daha doğru olurdu) vazeden bir öğreti ile iyilik gibi bir şeyle ilişkisini kesmeye razı gelmeyen bir düşünce geleneğinin ilişkisinin daha ihtiyatlı kurulması gerektiğini düşünüyorum.

Elbette, "hakikat ufku" teriminin somut içeriği hakkında bu bağlamda bir şeyler söyleyebilecek durumda değilim. Ama böyle bir terimin bu sayıda

yer alan diğer bir yazı öbeği bakımından da kilit önem taşıdığı bence aşikar. Gulbenkian Komisyonu'nun hazırladığı *Sosyal Bilimleri Açın* metni, sosyal bilimlerin oluşumunda Öteki'nin yerini, süregiden bir ilişkinin içinde, "Batı" diye anageldiğimiz bir iktidar öznesinin oluşumuyla birlikte, ilişkilerdeki hangi kırılma ve arızalara bağlı olarak sosyal bilimler ihtiyacının nasıl şekillendiğini oldukça açık seçik bir tarzda ortaya koyuyor. Ancak bugün *Toplum ve Bilim* ve *Defter* tarafından tekrarlanan bu çağrıya verilen yanıtlar, iki farklı ilişkiyi gündeme getiriyor gibi görünüyor. Türkiye'deki sosyal bilimlerin dışarısı, Batı modeli karşısındaki ezikliği ile dışları, çevreleri, devlet ve özellikle de yerel sivil toplumla ilişkilerinin güdüklüğü... Sosyal bilimlerin kimliğini yeniden tanımlama girişimlerinin, aynı zamanda bu ilişkilerde yaşanmakta olan bir dönüşümün işareti olduklarını ummak mümkün sanki...

Ama kuşkusuz seçtikleri model karşısında eziklik yaşayan, çevresiyle ilişkileri güdük olan yalnız sosyal bilimler değil... Lafı Nurdan Gürbilek'in 'Ev Ödevi"ndeki şu sözleriyle bağlamak istiyorum: "Baba devlet memuru; öğretmen olabilir, müfettiş olabilir, subay, mal müdürü, şube müdürü, hükümet tabibi, gümrük muhafaza memuru, kaymakam olabilir. Evde yalnızca aile düzeninin değil, daha yüce bir kamusal düzenin de temsilcisi olmak isteyen, bu yüzden sürekli öğütler yağdıran bir babadan söz ediyoruz." İlişkileri mümkün kılan üçüncü terimlerin önemini vurguladığım bu yazıyı babalardan, hayatımıza ilk giren üçüncü şahıstan bahsederek bitirmem herhalde doğal karşılanır. Ama yalnız o kadar değil...

Orhan Koçak, *Toplum ve Bilim*'in 70. sayısında yayınlanan "Kaptırılmış İdeal: Mai ve Siyah Üzerine Psikanalitik Bir Deneme" başlıklı yazısında Jale Parla'nın "Tanzimat romanının bir *babasız kalma tedirginliği* içinde doğduğu"na dair gözlemini aktardıktan sonra, Tanzimat'ın birinci kuşağının "kendi içindeki yekpareliği"nden söz eder. Bugün bizim hâlâ kısmen yaşadığımız Batıcılık "olgunluğa 1850'den sonra erişenler"le, yani Batıcı hevesleri Abdülhamid "istibdadı"nın engeli karşısında kırılan kuşakla şekillenmeye başladı; çocuklarını daha kendisi hayattayken yetim bırakmış bir baba, içerisi ile dışarısını, tenle tarihi ilişkilendiremeyen, birinin hazlarını anlamayan, ötekinin taleplerini yerine getirmekte yetersiz kalan, hayatla ölüm üzerine düşünmeyi ise neredeyse toptan reddeden bir ideoloji. "Çocuk yatağa girdiğinde dua ederken yalnız; ama dua etmeden kendini uykunun çağrısına bıraksa o zaman da kötü rüyalar görecek." (Alıntı yine Nurdan Gürbilek'ten.) Orhan Koçak ve Nurdan Gürbilek'in yazılarının, bir arada ele alındıklarında Batıcılığın gerek ruhumuzda ve tarihimizde bıraktığı izleri, gerekse halen İslamcılık karşısında yaşadığı krizi anlamamıza katkıda bulunacak, araştırılmayı bekleyen yeni ufuklar açtığını düşünüyorum.

İskender Savaşır

MELEZLİK VE EDEBİYAT:

"Belirsiz Bir Alanda Dekonstrüksiyon" *

Zeynep B. Sayın

I.

"Ağlama. Yarın senin doğumgünün. Yarın sana yeni bir isim verilecek."

Lale Müldür

Geleneksel toplumların kaçınılmaz olarak yaralı bir bilince sahip olduğunu yazar Daryush Shayegan.[1] Çünkü geleneksel toplumlar, birbirinden farklı iki paradigma arasında geçiş sağlayamamış, onları birbirinden farklı ve birbiriyle çelişen *episteme*ler olarak algılayarak ikisi arasında sıkışıp kalmışlardır. Gelenek ile modernizm arasındaki çelişkidir bu; her ikisi de bir diğerini yadsımakta, biri ötekini sürekli çürütmekte, "bu iki parça, uyumlu bir eklemlenmeyi olanaklı kılan hiç bir köprü olmamasından ötürü, ancak birbirlerini indirgeyerek diyaloğa"[2] girebilmektedirler.

Batı dışı uygarlıklar bu iki farklı paradigmanın farklı zamanlarını aynı anda yaşamaya çalışmakta, sonuçta hep hüsrana uğramaktadırlar. Çünkü ya iki ayrı paradigmanın birbirine "yamandığı" (Shayegan) bir melezlik olmaktadır bu, ya da kaçınılmaz olarak kişilik bölünmesine yol açmaktadır.

Shayegan'ın çıkarsamalarından hareket edersek, melezleşme ya da şizofreninin, bir zamanlar "modernist dünyanın" sömürgesi olan ülkelerin başına gelmiş olması gerekir. Çünkü içsel bir yaratımla kendilerini gerçekleştirdiği düşünülen birinci dünya ülkeleri kendi akılcılık ve modernizm ölçütlerini dünyanın geri kalan kısmına dayatmışlar, onların payınaysa melezlik ve şizofreni düşmüştür.

* Bu yazı, Murathan Mungan, Lale Müldür, Cemil Meriç gibi yazarların melezliğini ele alan çalışmanın kuramsal bir bölümüdür.

1. Shayegan, Daryush, *Le Regard Mutilé*, Albin Michel, Paris, 1989; Türkçesi: *Yaralı Bilinç. Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, Metis: İstanbul, 1991.

2. Shayegan, D., *a.g.e.*, s. 81.

Kanımca bu görüş, kültürlerin birbirlerine dayatabilecek ve birbirlerini yadsıyabilecek birer özleri olduğu düşüncesinden hareket eder. Çünkü melezlik kavramının kendisi bile, kendilerine ait bir içselliğe ve özgünlüğe sahip iki farklı özün, biraraya gelir gelmez, özgünlüklerini yitirdiği görüşünü içerir. Dolayısıyla ya özgünlüklerini yitirerek melezleşmektedir geleneksel toplumlar, ya da birbirinden farklı bu iki kültürel özü biraraya getirememekte, dolayısıyla sapkınlaşmaktadırlar.

Çünkü bu iki farklı paradigma arasında (modernizm ve gelenek) hiç bir köprü yoktur Shayegan'a göre; biri, ötekini yoketmeyi amaçlamakta, birbirlerine ya dost, ya düşman olarak çevrimlenmekte; ikisinin biraraya gelerek başka bir şeye dönüşmelerine –yani melezleşmelerine– bir kimlik kaybı gözüyle bakılmaktadır.

Bu bağlamda sorulması gereken soru, kültürel ve paradigmatik kimliklerin ne denli değişmez ve asli gerçekleri içerdiği, ne denli durağan ve çağlarüstü birer öz taşıdığıdır. Çünkü madem ki değişim gösteren kültürel kimliklere melez gözüyle bakılmaktadır, melezlerin uğradığı varsayılan kimlik kaybı onların ya "tarihin randevusunu kaçırmış olmalarından" (Shayegan) ve modernizme ayak uyduramamalarından ya da sömürgecilerin onların asli kimliğini yoketmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bu ikincisi kendi hakiki kimliklerine geri dönmek isteyen islami yeniden diriliş hareketi öncülerinin ve eski sömürgelerde kültürel gelenek ve ulusal hareket savunucularının benimsediği bir görüştür: Batı, kendi kimliğini sömürülen toplumlara dayatarak onları hafıza ve kimlik yitimine sürüklemiş, kendini suçlu duruma düşürmüştür.

Shayegan, kültürel şizofreniyi ve melezliği yererken ölçütlerini Batı modernizminin tartısına vurmakta, ötekiler ise kendi geçmiş özlerinin ölçütlerine geri dönmeyi amaçlamaktadır.

Ancak her iki paradigmada da egemen olan ortak bir görüşten söz edebiliriz: kimlikler, tekil ve özcü bir niteliği barındırırlar ve kültürlerin kendilerine ait bir bilgiye ulaşmalarına, ancak bu özcü nitelik üzerinden olanak tanınır. Aristoteles metafiziğinden bu yana tanıdığımız bir yaklaşımdır bu; bu yaklaşıma göre şeylerin özünde yatan evrensel nitelik, *eidos* ya da biçim, o şeye (bizim durumumuzda kültürlere) varlık, kesinlik, somutluk ve sınır verir. Bu anlayışıyla Aristoteles, biçim ile madde, öz ile görüntü arasındaki ünlü karşıtlığı dile getirir. Gerçi şeylerin içkin ve bölünmez niteliğidir eidos; bununla birlikte biçimler kendilerini ancak maddenin rastlantısallığıyla görüntüleyebilmekte, bu nedenle öz ile görüntü her zaman örtüşememektedir. Yine de görüntünün altında yatan öz düşüncesi egemendir Aristoteles metafiziğinde, kimlikler saltık ve sabit birer hakikat olarak değerlendirilmekte; tarihselliğin rastlantısallığı, bu değişmez hakikatin biçimini değil, ancak görüntülerini değiştirebilmektedir.

Bu nedenle kendi hakikatlerini ortaya çıkaramayan ve "örtülü" kalan kim-

likler olarak düşünülmektedir modernizm baskısıyla kendilerini unutmuş olan kimlikler. Dışsal güçler, onların özlerinin üstünü örtmüştür ve onlar, kendilerini kurtarmak ve kabuklarını yırtmak zorundadırlar. Bu bağlamda eski sömürgelerden gelen öze dönüş çağrılarına, ilk bakışta direniş stratejileri bağlamında yaklaşmak olasıdır: sözkonusu çağrılara, kendilerine dayatılan kimliklere direnerek kendilerini korumak ve geçmişlerini yeniden inşa etmek isteyen kültürler bağlamında yaklaşılabilir.

Sözkonusu kültürlerin özlemi, çokkatmanlılık yüzeyinin altında yatan "hakiki" kimliklerine kavuşarak kendileriyle özdeşleşmek, içinde bulunduklarını düşündükleri kültürel şizofreni ve melezlik ortamını aşmaktır. Çünkü sözkonusu kültürlere göre kendi kültürlerinin tarihi ve modernist sömürgecilerin zulmü, öz olarak sürekli bir geleneği oluşturmaktadır. [3]

Demek ki yalnızca modernizmin tartısına vurulduğunda değil, kültürel kimliklerini yeniden canlandırmayı isteyen modernizm karşıtı hareketlerin gözünde de şizofreniyle eşdeğer kurgulanmaktadır melezlik. Çünkü gösterenler arasındaki ilişkinin çöktüğü, bellek ve tarih duygusunun yitirildiği bir durumdur şizofreni; Jameson'a göre "birbirleriyle bağlantısı olmayan, yalıtılmış ve süreksiz bir maddi gösterenler"[4] deneyimi olarak içi boş görüntülerin özle yer değiştirdiği bir sapkınlıktan başka bir şey değildir. Kültürlerin kendilerine ait bilgilerini açık edeceğine onların özünü çarpıtarak gizlemektedir şizofren melezler. Dolayısıyla paradigmaların içine çevrimlenecekleri yerde onun *dışında* kalmakta, ona karşıt bir tutum sergilemektedirler.

Bu nedenle –sözkonusu paradigmalara göre– Öteki'ni kimliklendirmenin bir biçimini oluşturur melezlik ve şizofreni: çünkü –ya biri ya öteki olan– "Ötekilik", gerek modernist gerekse geleneksel paradigmalar tarafından karşıtlık olarak temellendirilir ve paradigmanın bir parçasına eklemlenmesi gereken bir sapkınlığa dönüştürülür. Melezlerin farklılığı, Derrida'nın anladığı biçimde modernist ve geleneksel paradigmaların *yanında* yer alacak bir özellik olarak algılanacağına, "Öteki" olarak konumlandırılarak dizgelerin kendilerini bir kez daha onaylamasına fırsat tanır. Çünkü bir "ilişki"dir karşıtlık son kertede: gerek Lévi- Strauss'un, gerekse Gadamer'in belirttiği gibi, Öteki ile karşı karşıya gelmeden kendini anlayamaz kişi; ancak bu karşıtlık ilişkisinde gözden kaçırılan, tarafların karşı kutbu değil, yalnızca kendilerini tanımak istediğidir. Ör-

3. Anna Marie Smith, bunu Rastafari bağlamında ortaya koymuştur. Bkz. Smith, Anna Marie, "Direniş olarak Rastafari ve 'Yeni Toplumsal Hareketler'de Özcülüğün Belirsizlikleri", *Siyasal Kimliklerin Oluşumu* içinde, der. Laclau, Ernesto, İstanbul, 1995, ss. 215-254; Laclau, Ernesto (der): *The Making of Political Identities*, Verso, 1994.

4. Jameson, Frederick, "Postmodernism and the Consumer Society", *Postmodern Culture* içinde, der. Foster, H., Londra: Pluto Press, 1984, s. 119.

nekse, hiçbir şey demek değildir aslında "yerli-lik"; yerli-lerin farklılıklarını tanımlayacağına sadece sömürgeciye yaptığı gönderme ile anlam kazanır. Dolayısıyla yalnızca beyaz-olmayanı, Batılı-olmayanı, uygar-olmayanı imler yerliler; ancak eğer beyazlarla karışarak melezleşmişlerse ve Armani marka takım elbiseyle Hawai Hula dansı yapıyorlarsa, halen beyaz değildirler, ancak artık yerliliğin özgünlüğünden de uzaklaşmışlardır. Aynı şekilde İslami kültürün "öz"ünden uzaklaşmıştır Amerikan barda rakı içtikten sonra Rangerover'iyle namaza giden komprador: sözkonusu melez "altkültürler" farklılığın gösterenleri olarak toplumsal düzenin reddini ve çöküşünü ifade ederler. Bu nedenle türdeş (homojen) bir bütün olarak düşünülen paradigmaya çevrimlenmeleri ne denli güçse melezlerin, karşıt birer Öteki olarak konumlandırılmaları ve kimliklendirilmeleri o denli kolaydır. Çünkü farklılıkların ötekileştirilmesindeki amaç, Öteki'ni bilinir kılmak, "onu bilinen dünya içinde sabit bir konumu olan, tamamen bildik bir bireye dönüştürmektir."[5] Ancak bu beceri, Öteki'nin dizgenin görüş alanı içinde kaldığı sürece uygulanabilmekte, aksi takdirde Öteki'nin sınırları çizilememekte, bu bilinememezlik dizgenin kendi için ciddi bir tehdit unsuru oluşturmaktadır. Çünkü Bauman'ınişaret ettiği gibi, alanı ikiye ayırır her sınır: "Burası ile Orası, içerisi ile dışarısı, biz ve onlar." [6]

Oysa "karşıt" iki paradigmayı birarada yaşamak demek, kültürlerin ve kişilerin ne olduklarını unutarak arada-derede kalmaları, içerisini ve dışarısını, burasını ve orasını karıştırmaları, dostu ve düşmanı unutmaları demektir. Modernizm ve gelenekçilik paradigmaları için büyük bir sorun içerir bu "aradalık" durumu: çünkü "ya bizdensin, ya onlardan" şeklinde konumlandırılmayı güçleştirmekte; her ikisinden de özellikler taşımaktadır.

Toplumsal çatışmaların yerini kültürel çatışmaların aldığı konusunda bizi uyaran Huntington, Touraine gibi yazarları kanıtlamaktadır sanki sözkonusu paradigmaların türdeşlik ısrarı. Çünkü zamanımızda herşeyin *kültürel* hale gelmesi, kaçınılmaz olarak herkesin kendi kültürel dünyasında yaşamasını ve kendi yaşam tarzını bir kültür dünyasına dönüştürmesini haklı kılmaktadır. Kendi kültürel yaşam tarzını savunan gelenekçilik[7] kendi yaşam tarzını savunan mo-

5. Bauman, Zygmunt, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*, Polity Press: Basil Blackwell, 1987; Türkçesi: *Yasa Koyucular ile Yorumcular. Modernite, Postmodernite ve Entelektüeller Üstüne*, çev. Kemal Atakay, Metis: İstanbul, 1996, s. 52.

6. Bauman, *a.g.e.*, s. 15.

7. Aslında "gelenekçilik" gibi soyut ve genel bir kavram, farklı bütün gelenekleri kendi içinde ele almaktan aciz olduğu için yine iki kutuplu düşüncenin tuzağına düşmektedir. Kavramı bu tehlikenin bilincinde olarak kullanıyor ve ancak modernizme yaptığı göndermeyle varolan bu sözcükle bir yandan –ne yazık ki– modernizm karşıtı olduğu düşünülen bütün gelenekleri, yerel yapılanmaları, bölgesel bağlılıkları ve özdeşlikleri kapsamayı

dernizm denli meşru sayılır. Ancak büyük bir sorun içermektedir "melezler": çünkü onlara her iki paradigma tarafından da kültürel bir meşruluk tanınmamakta, tersine melezlik, "Öteki"nden daha kötü bir "Öteki" olarak konumlandırılmaktadır. Kültürel Öteki'likten daha kötü bir durumdur melezlik: çünkü kültürel Öteki'nin varlığı Öteki olarak sözkonusu kültürel paradigmaların birliğini sağlamakta; onlara karşı geliştirilen dayanışma stratejisi ile türdeş cemaat duygusunu güçlendirmektedir. Diğer bir deyişle, her zaman *dışarıda* yer alan Öteki, toplumsal-kültürel dizgelerin kendilerini üretmeleri için gereklidir. Çünkü sözkonusu dizgeler, ancak karşıt bir "*kurucu dışarısı*" sayesinde kendilerini yeniden üretebilirler.[8] Bu nedenle nasıl yaklaşacağını bilemediği meleze Öteki muamelesi yapar sözkonusu paradigmalar; çünkü onları farklılıklarıyla algılamak demek, dizgelerini üstüne inşa ettikleri ikili mantığı aşarak farklılıkları meşru kılmak demektir. Oysa Öteki olarak dışarıda kaldıkları sürece dizgenin işlemesini sağlarlar: dizgenin işlemesi ise, ancak farklı kimliklerin *dışlanması* ve susturulması bedeline gerçekleşebilir.

Çünkü ikili mantığın bütün kurallarına uymuştur gerek modernizm, gerekse modernizm-karşıtı gelenekçilik gibi paradigmalar; her şey karşıtlıklar üzerine temellendirilerek birşeyler ya modernizmi ya geleneği, ya kadını ya erkeği, ya tini ya bedeni, ya varlığı ya yokluğu temsil etmekte; melez ve androjen biçimler ancak karşıt kutup olarak konumlandırıldıkları sürece işlev görebilmektedirler. Bizden olmayan, onlardandır: Öteki'dir melez.

Oysa sömürgecilik-sonrası söylemin –en önemli– kuramcılarından Homi Bhabha'nın vurguladığı üzere bir Öteki olarak değil, bir *supplement* olarak yaklaşmak gerekir meleze.[9] *Supplement*, Bhabha'nın Derrida'dan ödünç aldığı bir kavramdır. Bütün kültürlerin kökenlerinde bulunduğunu varsaydığı metafizik mevcudiyet düşüncesini *différance* kavramıyla yerinden etmek isteyen Derrida, *supplement* kavramını farklılık kavramıyla beraber düşünür. Çünkü bütün metafizik dizgeler, merkezi bir mevcudiyet düşüncesinden hareket ederler. Onla-

amaçlarken öte yandan kendilerini modernizmin Öteki'si olarak konumlandırdıkları sürece Öteki olarak kalacak olan farklı kültürel gelenekçilerin ortak özelliğine dikkat çekmek istiyorum.

8. Laclau, Ernesto, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, Verso: London, 1990.

9. Bhabha, Homi K., *Location of Culture*, London: Routledge, 1994, s. 55, s. 154-5; *Supplement* kavramını Türkçe'ye ekleme, eklemleme, ek-yapma şeklinde çevirebiliriz. Ancak bir şeyin yerini doldurmak, onun yerine geçmek, karşılığı olmak anlamına da geliyor. Kaldı ki Türkçe'ye "eklemleme", kimi zaman *rearticulation* kimi zaman *enchaînement* karşılığı olarak da çevriliyor. Bu nedenle, yanlış anlamalara fırsat vermemek için ve *supplement* kavramının bütün yananlamları içeren bir sözcük bulunana değin, kavramı olduğu gibi bırakmayı yeğliyorum.

rın varlık nedeni, bütün zamanların başında bulunan aşkın bir mevcudiyettir. Tanımlarında farklılık gösterir gerçi bu mevcudiyet, kimi dizgeye göre kadirimutlak, kimine göre *Geist*'tır; ancak bütün metafizik dizgelerin ortak özelliği, –Aristoteles misali– onları harekete geçiren ilksel bir mevcudiyetin varlığıdır. Mevcudiyet kavramı, tanımı gereği, varolduğu varsayılan mevcudiyetin her an dizgenin içinde bulunduğunu içerir. Nasıl Tanrı her zaman ve her yerde sürekli mevcutsa, Hegel'in mutlak *Geist*'ı da her an ve her yerde mevcuttur. Oysa kendi içinde mutlak ve kusursuz olduğu varsayılan mevcudiyet, ancak *supplement*'ler sayesinde dilselleşebilir. Dolayısıyla ona yapılan eklemelerdir *supplement*'ler; onun yerini alırlar ve onu temsil ederler. Ancak kendi içinde kusursuz olan bir mevcudiyetin eklemelere ihtiyacı olmaması gerekir; demek ki ondaki bir eksikliğe dikkat çekiyordur sözkonusu eklemeler, ondaki bir kusuru tamamlıyor, onun dile gelme isteğini karşılıyorlardır.

Modernizm ve gelenekçilik paradigmaları için de geçerlidir sözkonusu mevcudiyet düşüncesi; onların da varlık nedenleri, içsel bir öz ya da aşkın bir yücelikten başka bir şey olamaz. Bütün metafizik paradigmalar, varlık nedenleri olan mevcudiyetle özdeşleşmek, onunla bir olmak isterler. Ancak sözkonusu paradigmaların savunucularına göre kökenlerinde yatan mevcudiyetin varlığı su götürmese de, onun dile gelişi paradigmaya göre farklılıklar gösterir: mevcudiyet, *eidos, arche, telos, energeia*, aşkınlık, allahütala, v.b gibi farklı *supplement*'lerle dilselleşir.

Ancak dilselleşir dilselleşmez, dile getirdikleri şeyi yitirmek gibi bir özelliği vardır sözcüklerin[10]: kökende yattığı düşünülen mevcudiyeti değil, dilselleştirdikleri başka bir şeyi imlerler; *supplement*'ler, mevcudiyetin kendisi değildirler. Magritte'in yaptığı ünlü pipo resmini ve resmin altına yazdığı ünlü cümleyi anımsayalım: "Bu bir pipo değildir." Magritte'in yaptığı bir pipo değil, bir pipo resmidir. Bu bağlamda kökende yatan kaynağın yerini alan eklemelerden başka bir şey değildir dilsel göstergeler; kökende bulunduğu düşünülen mevcudiyeti dile getirmeyi amaçlamalarına karşın mevcudiyetin kendini değil, kendileriyle imledikleri başka bir şeyi dile getirirler.[11] Bir *supplement*'ler halkası olu-

10. Novalis bile "çünkü sahip değilizdir söylediğimize" diye yazmıştır. Bkz. Novalis, Schriften. *Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, derl. P. Kluckhorn ve R. Samuel, Stuttgart 1960, cilt 3, s. 671.

11. Örnekse, *supplement* kavramından ne anladığını somutlaştırmak için Rousseau'nun güncelerinden ve itiraflarından hareket eder Derrida. Önceleri cinsel ilişkinin yerini tuttuğunu düşündüğü mastürbasyonu giderek kendi başına ele alır Rousseau. Başlarda cinsel ilişkinin eksikliğini gidermeye çalışan mastürbasyon –"tehlikeli supplement"– giderek cinsel ilişkiden kopan ve bağımsızlaşan, yalnızca kendini imleyen bir edime dönüşür. Bununla da yetinmez, daha ileri gider Rousseau: kadınlarla kurulan cinsel ilişkinin bile bir *supplement* olduğunu, ana rahmine geri dönme isteğini imlediğini yazar. Demek ki bir şe-

şur böylelikle; giderek kendilerini imlemeye başlamalarına karşın gönderme yaptıkları kökeni imleme amacıyla kökeni değil de, başka bir *supplement*'i imleyen *supplement*'ler ve yine kökeni imleme amacıyla onu değil de başka bir *supplement*'i imleyen *supplement* ler ve saire.

Dolayısıyla dilsel göstergelerin oyununda hem vardır mevcudiyet, hem yoktur: vardır, çünkü ona gönderme yapılır; yoktur, çünkü *supplement*'ler onun yerini almışlardır. Çünkü *supplement*'ler ne denli kendi kaynakları olduğunu düşündükleri mevcudiyete gönderme yaparlarsa yapsınlar, onun yokluğunun temsilinden başka bir şey değildirler: çünkü mevcudiyetin *supplement'ler* aracılığıyla dilselleşebilmesine karşın *supplement*'ler karşılamayı amaçladıkları ilksel özle örtüşmemekte, onun yerini almaktadırlar. Mevcut sayılan ilksel nedenin kendisi değildir, örnekse eidos ya da energeia göstergeleri, onun bir *supplement*'idirler ve eklemeler, zincirleme ilişkiler kurdukları dilsel evrende birbirlerini izleyerek ilksel kaynağa yakınlaşacaklarına, ondaki eksikliği dile getirerek onunla aralarındaki uçurumu açmaktadırlar.

İlkel kökenin anlamını ortaya çıkaracağına, ondan ayrılan kendi anlamını yaratır *supplement*'ler dizisi; kendinden bağımsız bir ilkselliği bile kuşkuya düşürür. Dahası, "hakikatin bizi yoketmemesi için sanat vardır," diyerek bir mevcudiyeti dile getirdiği anda ondan uzaklaşan Nietzsche'yi anımsatırcasına artık çıkış noktası olan mevcudiyetten uzaklaşarak, ondan bağımsız bir gerçeklik kurarlar, kendi gerçekliklerini iddia ederler. Zamanla mevcudiyet kavramının kendini hiçe sayar *supplement*; değil mi ki kendinden başka bir şeyi dilselleştirmesine karşın kendi gerçekliğini oluşturuyordur, neyi dile getirmeyi amaçlamış olduğundan bağımsızlaşarak kendi zamanını yaşamaya başlar.

Şimdi, Derrida ve Bhabha'nın izinde yürürsek, melezlik de bir *supplement*'den başka bir şey değildir: çünkü artık yola çıktığı "orjinali" –yani ne modernist ne de gelenekçi paradigmaların mevcudiyetini– değil, yalnızca kendini –kendi melezliğini– dile getirmekte, onda olmayan bir şeye işaret etmektedir. İngiliz değildir Kanadalı, İspanyol değildir Meksikalı, Amerikalı değildir Kuveytli: dolasıyla Öteki olarak konumlandırılamaz melezler; çünkü artık imledikleri sömürgecinin ve gelenekçinin gerçekliğinden çoktan uzaklaşmış, ondan bağımsız bir evren kurmuş, ondaki eksikliğe dikkat çekmektedirler. "Sömürge-

yin –cinsel ilişkinin– eksikliğini giderdiği düşünülen mastürbasyon, yalnızca kendini imleyen bir edim değildir artık; onun ekleme olarak gönderme yaptığı cinsel ilişki de kendinin yanısıra kendinden başka bir şeyi imlemekte; ilksel kökene geri dönme isteği hiç son bulmamaktadır. Supplement, kesin bir uçurumla ayrıdır ilksel kökenden. Bu nedenle ilksel kökene bir "kaynak" ya da "mevcudiyet" değil, bir "*iz*" gözüyle bakmamız gerektiğini düşünür Derrida. "*Arche*" değil, *iz* dir köken: belirlenemeyen bir devingenlik, imleyen ve anlamlandıran eylemlerin aktığı ve farklılaştığı *kopuştur*. Bkz. Derrida, Jacques, *Grammatologie*, Frankfurt/M., 1974, s. 259, 260, 263, 265, 268.

ci" kültür özünün gelenekçi bir özle karışmış olması değildir melezlerin çıkış noktası, belirlenemeyen bir devingenlik sonucu oluşmuşturlar; geçmişte kalan "sömürgeci" kültürün ve geleneksel özün izini yakalamaya çalışabilirler olsa olsa – ki yakaladıkları, her zaman ilksel nedenden farklı bir şey olacak; "mevcudiyet" kendini her zaman farklı bir melezlikle karşı karşıya bulacaktır.

Bu yüzden sömürgecinin Ötekisi değil, eklemlenmiş apayrı bir gerçekliktir melezlik; sömürgecide bulunmayan bir şeye dikkat çekebilir, zaman zaman onun yerine geçerek rolleri değiştirebilir; eklemleme halkalarının arasında oluşan bir "öte-alan" açabilir. Şizofren de değildir melezler; çünkü kimlik çatışması demektir şizofreni; oysa bir çatışmadan sözetmek olanaksızdır melezlik bağlamında, çünkü bir çatışma değil, bir farklılıklar zinciri sonucu oluşmuş, eklemlenmeler sonucu gerçekleşen kimliklerdir. Onları Öteki'liğin ve şizofreninin ikili kurallarına uydurmaya çalışmak, dünyayı bir mevcudiyet ekseninde kurgulayan bir geleneğin mirasçısı olmak ve melezlerin sapkınlığına ağıt yakmak demektir. Oysa nostaljiyle düzorantılı düşünülmemesi gerektiğini yazar Derrida *supplement*lerin: "...*supplement*'i, *nostaljisiz* düşünmek gerekir, demek istediğim, arı bir ana-baba dilinin, düşüncesinin, yitik vatanının ötesinde düşünmek gerekir. Tersine, evetlenmesi gerekir *supplement*'in, Nietzsche kahkahalar ve dans olarak evetlemeyi nasıl işin içine katıyorsa, evetlenmesi gerekir."[12]

II.

"Bir avuç kırık imge"
Eliot

Anlamın, mevcudiyetin kökeninde yatan bir şey değil, *supplement*'lerin ve göstergelerin oluşturduğu halkalarla her sefer yeniden üretilen bir şey olduğunu düşünür Derrida. Dolayısıyla kimlikler de önceden belirlenmiş olan bir öze gönderme yapmazlar, girilen her ilişkiyle yeniden üretilir, yeniden belirlenirler. Bu bağlamda faklılıklar da önceden verili özgün kültürel geleneklerin sonucu değil, kültürel ve dilsel oyunların bir ürünüdürler ve karşıtlık ilkesine uygun bir "Ben" ve "Öteki" olarak türdeşleştirilmemelidirler.

12. Derrida, Jacques, "Die Différance", *Randgange der Philosophie* içinde, Viyana, 1988, s. 51 vd.

Bu nedenle yalnızca karşıtlık ilkesine göre oluşturulan kimlik ve farklılık kavramlarına değil, "kültürel çoğulluk" kavramının kendisine karşı bir tavır sergiler Bhabha, çünkü liberal bir amaçla yan yana getirilen çoğul kültürler, aslında birbirlerinin yanında yer alabilecek farklı kültürel özlerin bulunduğunu imler. Ötekinin kimliklendirilmesinin modern bir pratiğidir "çoğulculuk" kavramı; Montesquieu'nün despot Türkleri, Lévi-Strauss'un Nambikwara yerlileri, Lyotard'ın Cashinahua köylüleri kendi özgünlükleri ve özleri ile yanyana yer alacak, kültürel farklılıkları indirgendikleri özle çerçevelenecek, alıntılanacak, folklorize edilecek, bilgi ve arzu nesnelerine dönüştürülecektir. "Bilgikuramsal bir nesnedir kültürel çoğulluk" diye yazar Bhabha *Location of Culture*'da, "deneysel bilginin nesnesi olarak kültür... Eğer karşılaştırmalı ahlakın, estetiğin ya da etnolojinin bir kategorisiyse çoğulluk; kültürel ve kültür üstüne yapılan saptamaların farklılaştığı... bir anlamlandırma sürecidir kültürel farklılık. Önceden verili kültürel içeriklerin ve geleneklerin tanınmasıdır (*recognition*) kültürel çoğulluk; çokkültürlülük kavramı, göreceliğin zamansal çerçevesinde, kültürel alışveriş ve insanlık kültürü gibi liberal nosyonların gelişmesine yarar." [13]

Çünkü modernizmle birlikte ortaya çıkan ve farklılıkları tanımlandırmaya çalışan "kültür" kavramı, liberal çokkültürcülük savunucularının düşündüğü gibi türdeş bir bütünlük içermemektedir Bhabha'ya göre; ne ortak bir "hayali cemaat" (Anderson) imgeleminin malıdır kültür ve kültürel paradigmalar, ne de kültür sahipleri "Ben" ve "Öteki" şeklinde kesin sınırlarla birbirlerinden ayrılabilmektedirler. Doğal ve içsel bir biçimde kendiliğinden yaratılan özgün kültür kavramı bir kurmacadır kurmaca olmasına ama, cemaatçi kültürel özdeşliklere fırsat tanıdığı ve hayali topluluklara yol açtığı için tehlikeli bir kurmacadır. Tehlikelidir; çünkü sözkonusu cemaatler ne denli adil ya da eşitlikçi görünürlerse görünsünler, her zaman kendilerine karşıt olabilecek Öteki'nin kimliklendirilmesi işlevini üstlenirler. Bu anlamda, farklılıkların ötekileştirilmesi her zaman Öteki'ni bir "kurucu dışarısı" (Laclau) olarak konumlandırarak her zaman içerisini ve dışarısını türdeşleştirmekte ve dışarısı'nın sesini bastırmaya yeltenmektedir.

Dolayısıyla türdeş birer bütün olduğu düşünülen "hayali toplulukların" melezliğini ortaya çıkarmayı ve farklılıkların dilselleşmesinin yol açtığı o "öte-alan"ı (realm of the *beyond*) vurgulamayı amaçlar Bhabha.

Çıkış noktası Derrida'dır yine: çünkü Derrida kültürlerin farklılıklarına adil davranma amacıyla onları birer metin olarak okumayı önerir. Türdeş birer bütün oluşturacaklarına her yöne açılım sağlayan, farklı anların, söylemlerin ve benzerliklerin kesiştiği, farklı düşsel kırıntıları barındıran *şebekelerdir* kültürler ve kültürel kimlikler; sınırları belirsiz, merkezsiz, farklılıklara geçiş sağlayan

13. Bhabha, Homi, K., *a.g.e.*, s. 34.

metinlerdir.[14] Oysa yine de tarihin bir aşamasında merkezi bir mevcudiyet ekseninde birleşen cemaatler olarak tanımlanmışlardır. Örnekse Aydınlanma Avrupa'sında ortaya çıkan ulus düşüncesi, merkezi bir hayali topluluktan başka bir şey değildir. Ancak sözkonusu hayali toplulukların kendi melezliklerini unutarak kendilerini –bir bütün olarak– kimliklendirme isteği, kaçınılmaz olarak Öteki'ni de kimliklendirme isteğini beraberinde getirir. Çünkü melez birer metin olarak ele alınacaklarına, türdeş adacıklar olarak düşünülen kültürler, varlık nedenlerini aslında kendilerine değil, karşıtları olan bir Öteki'ne borçludurlar. Ancak hayali bir Öteki tehdidi altında hayali bir ortak geçmiş kurgulayabilir ve ortak bir gelecek inşa edebilirler.

Örnekse, kişinin kimliğine bir Öteki üstünden ulaştığını yazar –Bhabha'nın sık sık gönderme yaptığı– Lacan. Bu Öteki, aslında kişinin aynada gördüğü kendi imgesidir (*imago*) ve onun özlemlerine göre bu imgenin kimliklendirilmesi gerekir. İçsel bir yaratımla kendiliğinden oluşmaz kimlikler; onları yansılayan bir aynaya ihtiyaç duyarlar. Başka insanlarla ve kültürlerle girdikleri ilişkilerde kendi imgelerini arar ve kendilerini bir Öteki üstünden gerçekleştirmek isterler. Kendinden bağımsız bir kimlik değildir Öteki; kendiyle bağlantılı olduğu sürece önemlidir, çünkü amaç, kimliğin kendini tasdik etmesidir. Nergis, kendini kimliklendirebilmek için kendi imgesine ihtiyaç duyan kişinin tipik örneğidir. Hayali ve imgesel (imajiner) bir kimliktir bu Lacan'a göre; çünkü imgesel kimlik, bir yanılsama olan kendi imgesine gereksinmektedir.

Oysa kişinin hem kendisidir bu ayna; hem değildir. Çünkü Derrida misali, kişinin kendi mevcudiyetine yapılan bir *supplement*'tir aynadaki görüntüsü; onunla örtüşmez. Ancak, kendiyle örtüşmese bile, girdiği her ilişkide kendi imgesini arar Lacan'ın imajiner kimliği; kendi imgesiyle karşılaşamayınca hayal kırıklığına uğrar.

14. Burada sömürge sonrası eleştirinin –postmodernizmin aksine– metinsel bir strateji olup olmadığı tartışmalarını anlamlı bulmadığımı söylemeliyim: çünkü metin kavramı, gerek düşselliğe gerekse tarihsel-kültürel-ekonomik-politik anlamlandırmalara ve süreçlere açılımı olan bir kavramdır. Dolayısıyla dilden bağımsız işleyen bilinçdışı serüvenleri içinde barındırdığı gibi tarihsel bir çözümlemeyi de içerir; Derrida'nın ısrarla vurguladığı gibi, metnin *dışarısı* yoktur. Nitekim eğer Wittgenstein ve Derrida'dan hareket eden Laclau'yu yanlış okumuyorsam, söylemi kendi başına dilsel bir eylem olarak değil, dilsel olmayan eylemi (yani nesnelerin maddi özelliklerini; çekicin renginin kırmızı olması ve patlayan bir volkanın beşyüz kişinin ölümüne yol açması gibi dil dışı eylemleri de) barındıran bir kavramdır "söylem" kavramı: çünkü dilsel olmayan eylemlerin anlamlandırılması, ancak yine dilsel bir süreç içinde olasıdır. "Bir deprem ya da bir tuğlanın düşmesi, irademden bağımsız olarak burada ve şimdi vuku bulması anlamında, kesinlikle varolan bir olaydır. Ancak nesneler olarak özgüllüklerinin 'doğal fenomenler' terimleriyle mi yoksa 'Tanrının gazabının ifadeleri' terimleriyle mi kurulacağı söylemsel bir alanın yapılanışına bağlıdır." Laclau, E./ Mouffe, Ch., *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, İstanbul, 1992, s. 134.

Kültürlere de bu bağlamda yaklaşır Bhabha: kültürler de başka kültürlerle girdikleri ilişkilerde onların kendilerine ayna tutmasını beklerler; çünkü amaç, diğer kültürlerin kendilerini onaylamalarıdır. Oysa farklıdır diğer kültürler; nasıl kişinin herkesin kendine benzemediğini öğrenmesi acılı bir süreçse, kültürler için de hayal kırıklıklarıyla dolu bir süreçtir öteki kültürlerin onlara benzememesi. Oysa aynada gördükleri kendi yansılarıyla kendilerini tanımlamak istiyordur kendine dönük kültürler; kulaklarını ters göstererek, kendilerine Öteki üzerinden varmak istiyorlardır.

İşte Lacan ve Bhabha'ya göre, karşıt kutupların oluşmasına neden olan şey, kültürlerin Öteki üzerinden kendilerini tanırken kendilerini görme isteğidir. Çünkü bir yandan karşılaştıkları her kültürel öğede kendi özdeşliklerini ararken, onun farklılığını keşfettikleri anda onu karşıt ilan ederler. Çünkü karşıtlık ilkesi, Derrida'nın gözler önüne serdiği üzere, karşıt olanı egemen dizgeye yedirerek, tehlikesiz hale getirmeyi amaçlar. Dolayısıyla son kertede karşıtlıkla özdeşleşmeyi amaçlayan narsistik bir kimlik tipiyle karşı karşıyayızdır. Gerek kendini, gerekse Öteki'ni türdeşleştirir bu kimlik tipi; çünkü farklılıklar, farklılık olarak kaldıkları sürece onun kimliğini tehdit etmekte, onu onaylamamaktadırlar.

Lacan'ın betimlediği hayali kimlikler hayali cemaatler oluşturur ve kendilerini türdeş bir bütün olarak düşlerler. Oysa hayali kimliklerin kendilerini türdeş bir bütün olarak düşleyebilmelerinin nedeni, kendi melez geçmişlerini *unutmuş* olmalarına bağlıdır yalnızca. Örnekse, Fransızların türdeş bir ulus olarak kendilerini düşleyebilmeleri, beşinci yüzyılda Cermenlerin Paris'i ele geçirerek büyük Frank imparatorluğunu kurmuş olmalarına bağlıdır ki Franklar Fransız değil, Cermendirler. Ya da Bartholomeus gecesinde yaşanan (zamanında hügenotları Öteki olarak temellendirmiştir Fransa) protestan katliamını unutmuştur Fransa; ancak bu unutkanlık, onu olduğu şeye, türdeş ve yüce Fransız ulusuna dönüştürebilmiştir.[15] Kuşkusuz modernizm ya da sömürgecilik sonrası bir durum değildir melez kimlikler; tersine, bireylerin, kültürlerin ve dilsel göstergelerin girdikleri ilişkilerle bugün olduğu gibi geçmişte de her seferinde yeniden üretilen anlamlandırma süreçlerinin sonucudurlar. Örnekse, Endülüs-Arap kültürü Ortaçağ şövalye edebiyatının oluşmasına yol açmış olduğu için melezdir İslam ülkelerine seferler düzenleyen hıristiyan haçlılar; ne "saf" ve "özgün" bir Ortaçağ kültürünü, ne de "özerk" ve "sahici" bir Arap kültürünü imlerler. "Karışık kökenler pratiğinin bir sonucu"[16] da değildirler üste-

15. Bkz. Renan, Ernest, "What is a Nation?", *Nation/ Narration* içinde, der. Homi K. Bhabha, Routledge: Londra, 1990, s. 8-23.

16. Friedman, Jonathan, "Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernitenin Parametreleri", *Postmodernizm ve İslam - Küreselleşme ve Oryantalizm* içinde, Ankara, 1996, s. 103.

lik, çünkü geriye dönerek aranan köken ve mevcudiyet hiç bir zaman bulunamamakta, geriye göstergelerin ve eklemlemelerin anlamlandırdığı kimlikler kalmaktadır. Aynı şekilde melezdir Avrupa kültürü de; çünkü kendi dışında izini sürdüğü kaynakları kendine mal etmiş, kendi kimliğini, sahiplendiği Latin-Hıristiyan kültürü üstüne kendini kurgulamıştır. Oysa ne Yunanlılar Avrupalıdır ne de Hıristiyanlık; biri Avrupa'nın mekânsal ve zamansal sınırında (Yunanistan) diğeriyse mekânsal ve zamansal dışındadır (Mezopotamya). Örnekler çoğaltılabilir. Ancak kendi hayali kimliğini bulma adına başka kültürlerin imgelerine gereksinen ve onları kendi parçasına dönüştüremediği anda Öteki'leştiren Avrupa, yine de ters bir biçimde, "sahici kimlik ideali"nin taşıyıcısıdır.[17] Çünkü kültürlerin türdeşliğini meşrulaştırabilmek amacıyla, ortak bir içsellik ve sahicilik düşüncesini geliştirmek zorunda kalmıştır. Çünkü kültür taşıyıcısı olan her halk –Herder'in *Volk*'u–, kendi içselliği doğrultusunda kendini geliştirmek ve kendine ait olan kültürü oluşturmak ve korumak zorundadır. Oysa Avrupa'nın sömürgecilik pratiklerine baktığımız zaman, kendi içinde büyük bir çelişki oluşturmaktadır sözkonusu sahicilik ideali: çünkü melezliğini unutarak kendi kültürünü içten yaratılmış sahici bir kültür olarak tanımlamasına karşın sömürgeleştirdiği ülkelerde sürekli kendini aramış; kendi imgesiyle yüzleşemeyince Öteki'leştirdiği farklılıkları yoketmeyi yeğlemiştir. Çünkü sömürgeci Avrupa, kültürel farklılıkların kaçınılmaz olarak Avrupa'ya mal edilmesi, aksi taktirde yokedilmesi gerektiğini bilmektedir. Kendini göremediği yerde farklılığa tahammülü yoktur. Haliyle melezliğe karşı da tahammülsüzdür. Çünkü melezlik, ona artık onun olmayan bir şeyi çağrıştırmakta, yüzüne ters bir ayna tutmaktadır. Ne kendi yansısını, ne kendi yansısının karşıtı olan Öteki'liği görüyordur melezde; tersine kendi varlığını ortaya koyarak ona meydan okuyan, ondan farklılaşmış başka bir boyutla karşılaşıyor ve karşılaştığı boyut onu kör ediyordur. Derrida'nın sözünü ettiği kör noktadır bu: kendini arama amacıyla başkalarına bakarken kişinin kendine bakanı göremediği, melezi gözden kaçırdığı kör nokta. Kendi melezliğini de gözden kaçırmaktadır bu çaba içinde; türdeşleştirmeye çalıştığı kimlik kendi kimliğidir temelde; oysa Öteki'leri kendine benzetirken kendi de değişmekte, kendi de melezleşmekte, o denli özlediği özdeşliğini kendi de yitirmektedir.

17. Bkz. Sayın, Zeynep, "Sahicilik ilkesi ve Çokkültürlülük", *Cogito* içinde, sayı 8, yaz 1996, s. 282-88; Taylor, Charles, *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press: Cambridge, Mass., 1989.

III.

"göze alırsanız eğer
kırılır
dağılır aynadan
sandığınız resimler
sözcükler kalır geriye"
Murathan Mungan

Kuşkusuz bu, yalnızca modernist Batı paradigması için değil, *communitas* arayışı içinde olan gelenekçiler için de geçerlidir. Çünkü ortak bir uzlaşımın zaman içinde sürdürülmesini arzular aynı biçimde kültürel gelenekçiler. Karmakarışık bir biçimde farklılaşmış ve kökenden uzaklaşmış bir toplumda ortak mevcudiyetin ayakta tutulması olanaksızdır haliyle; ancak onlar, geçmişteki hayali cemaatlerini yeniden canlandırmak, onu yeniden ortaya çıkarmak ve inşa etmek isterler. Aynaya baktıklarında görmek istedikleri Avrupa'lı sömürgeci değil, kendileridir. İlk bakışta Avrupa'nın özdeşlik isteğinden daha haklı ve daha meşru bir istek gibi görünebilir bu. Çünkü sonuçta kendi tarihlerini unutmak zorunda olan toplumlar, Shayegan'ın diyeceği gibi, modernizme ayak uyduramayan toplumlar olmuştur. Ancak onların meşruluk isteği de yine bir Öteki üzerinden gerçekleşmekte; onlar da tartışmasız Öteki addettikleri Batı'yı dışlayarak kendileriyle karşılaşmak istemektedirler. Çünkü son tahlilde "kâfir"dir Öteki, sömürgeci beyaz adamdır ve onun, kendini kimliklendirebilmesi için kendi imgesiyle yüzleşmesine engel olmaktadır. Oysa sömürgeci Batı'yı – ondan ithal– bir ikili mantıkla çerçevelendirme isteğiyle, zamanın sömürgesi olan toplumlar kendilerini tuzağa düşürmekte, aynı döngüyü sürdürmektedirler. İkili mantığın tuzak olmasının başlıca nedeni ise, kültürel paradigmanın düşmanı ilan edilen Öteki (Batı; İngiltere; Modernizm, v.b.) tarihten silinir silinmez, dizgenin kendi içinde çökecek olmasıdır. Bu bağlamda Partha Chatterjee'nin yazdığı gibi Aydınlanma bile amaçladığı evrenselliğini gerçekleştirecek olsa karşıtı olan Öteki'ni yitirerek iskambil kağıdından yapılan evler misali kendi içinde çökmeye mahkûm olacaktır.[18] Nitekim kendi kimliklerini ortak bir düşman olarak Öteki üzerinden tanımlayan bütün toplumlar (Batı'nın sömürgesi olan çeşitli Asya ve Afrika ülkeleri; S.S.C.B.) parçalanmaya başlamış,

18. "Çünkü, Aydınlanma'nın kendisi, evrensel bir ideal olarak egemenliğini ilan etmek için kendi Öteki(si)ne ihtiyaç duyar; eğer kendini gerçek dünyada gerçekten evrensel olarak gerçekleştirebilirse, aslında kendini yıkmış olur." Chatterjee, Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Londra: Zed, 1986, s. 17; Türkçesi: Sami Oğuz, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*. İletişim: İstanbul, 1996.

kendi ütopik kimliklerinden uzaklaşmışlardır.

Bu nedenle Partha Chattarjee, Batı modernizminden kurtulma amacıyla kendi özlerine dönme çağrısında bulunan kimliklerin, nasıl modernizmin boyunduruğu altına girdiklerinden söz eder. Çünkü Batı modernizminin zaten kendisi ancak Batı ile Doğu; uygar ile ilkel arasında kurduğu kutupluluk sayesinde varolabilmekte; bu kutupların keskinleştirilmesi, bizzat onun işine gelmektedir. Sömürgecilik sonrası söylemde eski sömürgeler kendilerini Batılı modernist söylemin Öteki'si ve modernist Batı yı kendilerinin düşmanı olarak konumlandırdıkları sürece Avrupa-merkezciliği ve kültürel özcülüğü yeniden üretme ve onaylama tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Aynı kutuplaşmanın dilini alıp kullanmak, bir direniş stratejisi adına bile yapılsa, modernizmin ekmeğine yağ sürmekte, karşıtlığı farklılık olarak temellendireceğine Manici (*manichean*) bir ikilik çerçevesinde kurguladığı için –kaçınılmaz olarak– sömürgecinin ağına düşmektedir.[19] Diğer bir deyişle, modernizmin ve Avrupa-merkezciliğin söyleminden kopulmadığı sürece farklılıklar her zaman dışlanmaya ve ötekileştirilmeye maruz kalacak; kendi farklılık politikalarını yaratmak isteyen kültürler bile her zaman modernizmin tuzağına düşerek onun suç ortağı olacaklardır.

Bu bağlamda melezlik politik bir önem kazanmakta; kişinin kendi karşıt imgesi üzerinden gerçekleştirdiği kimliklerin ve kurguladığı söylemlerin yol açtığı felaketlere ve düştüğü tuzaklara ayna tutmakta, "Ötekiliği, merkezi kimliğin marjinlerine indirgeyen mekanizmaya karşı direnmeyi" [20] önermektedir.

Nitekim hayali cemaatlere yol açarak kendinden olmayanı ötekileştiren kimliklerin, ancak –yine– dil sayesinde aşılabileceğini düşünür Lacan – ve melezler, yine ancak dil sayesinde egemen ikili mantığın ağına yakalanmaktan kaçınabilirler. Bunun nedeni ise, dilin simgesel gücünün, eklemlemeler sayesinde, kimliklerin (ve kültürlerin) kendi eksikliklerinin farkına varmasına yol açmasıdır. Çünkü narsistik döngüleri kırma gücüne sahiptir dilin simgesel düzeni: dilselleştirmek demek, kişinin eksikliklerinin farkına vararak bütüncül kimlik imgelerini kırması demektir. Çünkü temelde "eksik" olduğunu düşünür insan Lacan'a göre; narsistik açıdan yaralıdır, aynada gördüğü kendi imgesinin arzu nesnesi değildir. Onunla özdeşleşmek istemez Öteki. Zamanla kendi seçtiği değil, kısmen maruz kaldığı bir ilişki olduğunu anlar Öteki yle girdiği ilişkinin; nasıl kişinin bilinçdışı onun dışında işliyorsa, Öteki ile girdiği ilişki de kısmen onun istekleri dışında gelişen bir süreçtir. Lacan'a göre hayali kimlikler ancak dilsel bağlamda Öteki'nin yabancılaştırıcı gücü sayesinde aşılabilir: çün-

19. Örnekse bu bağlamda Zubaida, kökten islamcı hareketlerin modernliğine dikkat çekmiş, siyasal ve ideolojik islamcı tutumların "modernizm"ini savunmuştur. Bkz. Zubaida, Sami, *Islam, the People and the State*, Londra: Verso, 1990.

20. Giroux, H.A., *Border Crossings*, Londra: Routledge, 1992, s. 21.

kü kişi kendisi olmasını arzuladığı Öteki'nin onunla özdeş olmadığını anladığı anda kendi eksikliğinin ayırdına vararak Öteki'ni onu tamamlayan ve eksiklerini gideren biri olarak algılayabilir. Bütüncül bir mevcudiyet değildir kişinin kimliği ve dilin simgeselliği içinde eksiklikler yadsınmamakta, karşıtlık olarak konumlandırılmamakta, tersine anlam, her seferinde yeniden tamamlanan ve karşılanan *supplement*'ler tarafından kurgulanmaktadır. Bir ilkselliği değil, onun üzerine kurulan bir "ikincilliği" simgeler dil; çünkü dile getirdiği mevcudiyeti değil, onun ötesinde farklı bir gerçekliği dile getirir. Bütüncül ve türdeş değildir, tersine farklı parçalardan oluşur ve anlam, dilsel göstergelerin devingenliği sonucu her seferinde yeniden üretilir. Dolayısıyla mevcudiyetle düzorantılı düşünmek olanaksızdır simgesel kimlikleri; kimlikler, dilsel *supplement*'lerin hareketleri sonucu oluşan "anlam-düğümleridir"[21] ve her seferinde yeniden anlamlandırılırlar.

Bu bağlamda Bhabha'ya geri dönecek olursak, önceden varolan bir mevcudiyete işaret etmez kültürel kimlikler; içinde doğdukları dilsel hareketlilik sonucu oluşan, değişen, farklılık gösteren "düğüm"lerdir. Çoğul, birbirini kesen, çokbiçimli ve sapkın, ırksal ve cinsel farklılaşmaları kendi kimliklerinde barındıran düğümlerdir Bhabha'nın sözünü ettiği kimlikler. Ancak nasıl bilinçdışının söylemi öznenin elinde olan bir şey değil, onun kısmen maruz kaldığı bir şeyse, dilsel söylemler de kısmen ondan bağımsız işlerler. Örnekse sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki ilişki yalnızca onların "arasında" değil, aynı zamanda her ikisinin "dışında" da kurulan bir ilişkidir. Başka bir deyişle, sömürgeci ile sömürgeleştirilenin *dışında* kurulan ilişki, onlardan birini sömürgeci, diğerini sömürgeleştiren olarak belirleyerek sömürgeciyi egemen, sömürgeleştirileni tabi kılınan özneler olarak konumlandırır. Çünkü sömürgeci ve sömürgeleştirilenden önce ve onların dışında varolan hegemonik bir mekân vardır ki, söylemin bütünlüğünü taraflardan önce kurulu olan mekânla yeniden kurulmakta olan ilişkinin birlikteliği oluşturur. Kendini merkez olarak konumlandıran sömürgeci söylem, kaçınılmaz bir biçimde onu merkez haline dönüştüren dışsallığa bağlanır böylece; ancak bu bağlılık, batılılaştırılan ve modernleştirilen öznelerin kaçınılmaz olarak ters dönmelerine ve Batılı modernistin kendini gelenekselleştirmesine yol açar. Her ne denli kendi söyleminin yabancı söylemlerin yerini almasını istese de (modernist) kimlikler, diğerlerinin söylemi ister istemez onun kendi kimliğinin bir parçasını oluşturacaktır. Başka bir deyişle, kimlikler kendileriyle özdeş olmayı hiç bir zaman başaramazlar, çünkü kültürlerin ve toplumların "bütün düğüm noktaları" onları "aşan bir sarmaşıklanma içinde oluşturulur"lar.[22]

21. Lacan, Jaques, *Schriften III*, Olten 1980, s.142.
22. Laclau, E./ Mouffe, Ch., *a.g.e.*, s. 142.

İşte nasıl bu nedenle toplumlara eklemlenme pratiklerinin bir sonucu olarak bakıyorsa Laclau, aynı nedenle melezlerin, farklı söylemlerin kesiştiği "anlam-düğümleri" olduğunu düşünür Bhabha da. Ancak melezleri diğer toplumsal ve kültürel kimliklerden ayıran, onların farklı eklemleme ve anlamlandırma süreçlerinin sonucu olduklarının bilincinde olmalarıdır. Bu yüzden onların özdeşlik isteklerinin *ötesi* bir uzamda yer alabileceğini, çünkü bütün hayali toplulukların *ötesi*ndeki melezliğe dikkat çekebildiklerini düşünür. Çünkü indirgenemez ve yokedilemez bir kimliktir Öteki'nin kimliği; dizgeler onu ne denli yadsımaya çalışırlarsa çalışsınlar, ondan bağımsız işleyemezler. Başka bir deyişle, kimliğin (ve farklılığın) sabit değil, sürekli eklemlemelerle işleyen bir süreç olduğunu gösterir dilsel mekân ve farklılıkların tanınabileceği bir mücadelenin alanını açar. Bu yüzden *terra incognita*'dır melezlerin dili; sömürgeci kimliğe ne özdeşlik ne karşıtlık fırsatı tanıdıkları için sömürgeci (ve gelenekçi) tarafından temsil edilemez, dilselleştirilemez, susturulamazlar.

Kültürel "tür-koruyucuları" gibi modernizm gelenekçilerini de rahatsız eder melez kimlikler, çünkü onlar, Ben ile Öteki'nin sınırlarını aşarak önerdikleri kimlik tipi ile gerek sömürgeciye, gerekse gelenekçiye unutmak istediği şeyleri anımsatırlar: kendi eksikliklerini ve kendi melezliklerini. Ters bir aynadır bu anlamda melezlik; Ben'in Öteki'ne farklılık hakkı tanıdığı, *supplement*'lerın orjinalin yerini aldığı çarpıtılmış bir ayna. Ama bir kez daha vurgulamak gerekirse, yalnızca sömürgeciye değil, gelenek savunucularının yüzüne de ters bir ayna tutar melezlik: çünkü onlar da geçmişte kalan geleneklerinden uzaklaşmış, onun yerine geriye dönüşü olmayan bir *supplement*'ler dizisi kurmuşlardır. Örnekse, Kamboçya'daki Kızıl Kmer'ler, Peru'daki Sendero Luminoso ya da Müslüman Kardeşler'in Nahda hareketleri, kendi hareketlerini eski bir kültürün olağanüstü özüne geri dönüş olarak kavrarlar. Ancak, Zizek'in önemle belirttiği gibi "böylesi anlatılar, her zaman, bir bakıma sorumlu olduğumuz geriye dönüşlü yeniden inşalardır; hiç bir zaman basit verili olgu değildirler." [23]

Oysa muhteşem eski İnka uygarlığının, Kmer Krallığı'nın ve Medine'deki İslam saltanatının ilksel mevcudiyetini karşılayan *supplement*'lerle özlemin eski tadı yoktur. Kaldı ki her iki paradigmanın zamanına da gönderme yapmaz melezlik; onu ilgilendiren, ne modernistlerin ütopyası olan gelecek (liberal ya da sosyalist refah devleti), ne gelenekçilerin altın çağı olan geçmiştir (eski kültürlerin nostaljik cennetleri): şimdidir ve burasıdır onun zamanı – madem melezlik farklı kesişmelerin ve anlamlandırma süreçlerinin bir sonucudur, kültürlere de kendi kültürel öznelerinin öncülük ettiği bir neden olarak değil, dilsel anlamlandırma süreçlerinin bir sonucu olarak bakmak gerekir. Çünkü bir kültürdür

23. Zizek, Slavoj, "Kimlik ve Değişiklikleri: Bir İdeoloji Olarak Hegel'in 'Öz Mantığı'", *Siyasal Kimliklerin Oluşumu* içinde, der. Ernesto Laclau, *a.g.e.*, s. 59.

"melezlik"; kendi dilini konuşan, kendi gerçekliğine sahip bir kültürdür. Haliyle Portekiz sömürgeciliği, Afrika köleliği, karşı-reformasyon ve İslam karışımı bir melez olan Brezilya ile modernizm, İslamiyet, aşiretçilik, v.b. melezi olan Türkiye arasında büyük bir fark vardır: ancak her ikisi de –diğerleri gibi– farklı anlamlandırma süreçleri sonucu oluşan farklı kültürlerdir. Ancak ısrarla vurgulanması gereken şey, melezlerin özel kültürünün, onları birer melez olarak anlamlandıran süreçlerin nedeni değil, sonucu olduğudur. Bu kültür, insanların günlük hayata ilişkin bilgilerini ve tutumlarını ilettikleri araçlarla ifadesini bulur. Böylesi bir yaklaşım, neden modernizm paradigmasının Batı'nın özü değil, tersine sonucu; neden Batı-karşıtı gelenekçiliğin Avrupa-dışı ülkelerin özü değil, tarihsel anlamlandırma süreçlerinin sonucu olduğu konusunda bizi aydınlatır.

İşte melezlerin dilde açtığı "aralıkla"[24] –çünkü bütün anlamlandırmaları kesen ve hepsini içiçe yaşayan bir söylemdir onların söylemi– egemen söylemlerin paradigmalarına *içerden* bir bakışla bakmak olasıdır. Çünkü burası ile orası, içerisi ile dışarısı, biz ve onlar karşıtlıklarını altüst etmektedir melezlik: Öteki olması istenmesine karşın dizgenin dışarısında değil, içindedir; onlardan olması istenmesine karşın yanıbaşımızdadır. Bir yandan söylemin sıfır noktasıdır, çünkü kendini varolan bütün *supplement*'lerin arasında kurgulaması gereken yepyeni bir dilselliktir. Öte yandan da kendini oluşturan bütün söylemleri içinde barındırır. Bu bağlamda tarihi harekete geçirdiği düşünülen bütün içsel dilleri sorguladığı gibi modernizmin özne kavramının kendine de meydan okur: çünkü dilsel anlamlandırma süreçlerinin sonucu olarak ortaya çıkan bir kavramdır "özne" kavramı; dolayısıyla Aydınlanma'nın izinde yürüyen modernizmin konumlandırdığı özneler, tek başlarına toplumsal ilişkilerin kökeni olamazlar. Dahası, "yerel" bir olgudan başka bir şey değildir "beyaz-akıllı-egemen" özne düşüncesi ve bu ise, onu oluşturan dışsal Öteki'ne bağımlıdır. Oysa eklemlemeler bağlamında önemli olan, Laclau ve Mouffe'nin deyişiyle, " 'insan' öznesinin –yani ayrımları olmayan bir insan kimliği taşıyıcısının– belli dilsel söylemlerde nasıl ortaya çıktığını, yasal pratiklerde nasıl cisimleştiğini ve başka alanlarda çeşitli biçimlerde nasıl kurulduğunu göstermeye çalışmaktır."[25] Her türlü temsilinden ve anlamlandırma sürecinden önce gelen bir özneyi varsaymak, dilsel göstergelerin hareketliliğine karşı çıkmak demektir: melezliğin yol açtığı söylemler bağlamında tartışılması gereken, sömürgeci özne-

24. Derrida, bu boşluğa "*Spacing*; yer açma, aralama" der; çünkü kimliklerin kendileriyle örtüşmeleri ve kendi üzerlerine kapanmalarının olanaksızlığını vurgular. Bu yüzden dilsel alanda açılan aralık bir hareketliliği ve farklı bir dizi anlamlandırma sürecini başlatmış olur.

25. Laclau, E./ Mouffe, Ch., *a.g.e.*, s. 146.

nin varlığı değil, tersine onun varlığının ve yokluğunun melezlik gibi dilsel anlamlandırma süreçlerinin bir sonucu olduğudur.

Böylelikle melezliğin açtığı alan, Lyotard'ın "büyük anlatılar" dediği anlatıları sorgulamaya başlar. Çünkü sözkonusu anlatılar kendilerini bir "anlam-düğümü" olarak değil, "anlam-yaratıcısı" olarak düşünmekte, dünyanın geri kalan kısmını "reforme etme" hakkını kendilerinde görebilmektedirler. Oysa melezlerin açtığı ve karşıtlık ilkeleri içinde değerlendirilemeyen "öte-alan", Batı'nın kendi merkezini sorgulayarak yerel, bölgesel ve "altkültürel" farklılıkların tanınmaya başlamasına yol açmıştır. Bu bağlamda politik önemini gözardı etmemek gerekir melez kimliklerin: çünkü melezler, açtıkları dilsel uzamla sömürgecinin istediği imgeyle kendini ve Öteki'ni konumlandırmasına engel olmaktadırlar.

Özdeşleşme yerine farklılıkların ve benzeşmelerin içiçe geçtiği, "Ben" ve "Öteki" ayrımlarının ortadan kalktığı kara noktalar olarak yaklaşmak gerekir onlara; belki bu ters aynayla Lacan misali hayali kimlikler onunla özdeşleşmeye ve ona sahip olmaya karşı duydukları dayanılmaz arzuyla kendi melezliklerini görür, kendi özdeşlikliklerini, eksikliklerini ve farklılıklarını farkedebilirler. Çünkü, Laclau'nun söylediği gibi "kendi başına arı ve evrensel özü olan bir özne fikri, temelde anti-demokratiktir ve buna ancak bütün partikülarizm biçimlerine karşı gösterilen bir nezaketsizlik eşlik edebilir." [26]

IV.

"Dili çekiştirerek, onu kendimizi içine saracak ve saklayacak şekilde çarpıtacağız, oysa efendiler dili daraltıyorlar."

Jean Genet

Albrecht Wellmer, postmodernizmi modernizmin "içsel bir eleştirisi" olarak betimlemiştir.[27] Diğer bir deyişle, postmodernizm kendini modernizm karşıtı bir konumlandırma olarak değil, modernizmin içsel sınırlarını genişleten, modernizmin belirlediği Ben ve Öteki sınırlamalarını aşmayı amaçlayan, belli bir merkeze dayalı anlayışı merkezsizleştiren bir yapıbozumu olarak anlamaktadır.

26. Laclau, Ernesto, *a.g.e.*, s. 13.

27. Wellmer, Albrecht, *The Persistence of Modernity*, The MIT Press: Cambridge, 1991.

Kanımca Wellmer'in postmodernizm için söylediği –ondan bağımsız düşünülmemesi gereken– melezlik için de geçerlidir: dışsal bir Öteki değildir melezlik; tersine, varolan kültürlerin içinde olma ve içinde yer alma özelliğiyle onların bir parçasıdır. Ayrıca kendilerini sömürgecilik-sonrası melez kimlikler olarak tanımlayan kimlikler, bilinçli bir biçimde egemen dizgelerin dışında yer almak istememekte, çünkü iki şeyden kaçınmak istemektedirler. Birincisi, dışsal bir kimlik olarak içerideki kimliğin kendini kurmasına yardımcı olmaktan kaçınmak; ikincisi, herşeye dışarıdan ve yukarıdan bakan bir mantık ile kendilerini tarihsel akışın dışında konumlandırmayı yadsımak.

Paradigmaların içinde yer alan, ancak onların içinde açtıkları farklılıkla onlara bir "öte-alan" çağrıştıran bir uzamdır melezlik. Açtığı alanın karşıtlığını simgeleyerek özcü bir tuzağa düşmeyi reddeder melez kimlikler: çünkü karşıtlığı kendi içinde eriterek susturan paradigmalardan nasiplerini almışlardır. Karşıt değil, farklı olma özellikleriyle "birliğin ötesinde yatan"[28] bir kimliktir melezlerin kimliği ve farklılığın özcü ve varlıkbilimsel konumlandırılmalar olarak ele alınmasına engel olur, özcülüğün ötesinde bir uzama işaret eder. Melezler, "bildiğimiz manada birleştirilip bütünleştirilmemiştirler ve asla birleştirilip bütünleştirilemeyeceklerdir; çünkü, kaçınılmaz bir şekilde, aynı anda birkaç "yurt"a ait olan ve bu yüzden hiçbir özel yurda ait olmayan, birbirine bağlı farklı tarih ve kültürlerin ürünleridirler." [29]

Bu yüzden bir sınır değil, bir eşiktir melezlerin kimliği: çünkü sınırlar, alanı ikiye bölme özellikleriyle her zaman içerisini ve dışarısını, burasını ve orasını belirleyen özelliklerdir; dolayısıyla sınırlar, sınırlamaları beraberlerinde getirirler. Oysa melezler, ne orada ne burada; hem orada, hem burada olma özellikleriyle egemen söylemlerin içinde yer alırlar ancak onların birer karşıt kutbuna dönüşmezler ve kendilerine sınır tanımazlar.

Örnekse, eşik ile sınırın, çok keskin bir biçimde ayırt edilmesi gerektiğini yazar Walter Benjamin, çünkü Benjamin'e göre "eşik bir *bölgedir.*"[30] Ne geceyi ne gündüzü, ne varlığı ne yokluğu, ne kimliği ne farklılığı sınırlayan bir bölgedir eşik: bir yerden ötekine, içeriden dışarıya geçişler ancak eşikte mümkündür. Sınırların alanı bellidir; oysa içeriden mekânı genişletebilir eşikler, farklı mekânlara aynı anda kapı açabilir, mekânların kendilerinin göremediği kör noktaları yakalayabilirler. Eşiğin çok önemli bir başka özelliği ise, eşiğin hem

28. Spivak, Gayatri, "Remembering the Limits: Difference, Identiy and Practice", *Socialism and the Limits of Liberalism* içinde, der. Osborne, Peter, Verso: Londra, 1991.

29. Hall, Stuart, "Melez Şahsiyetlerimiz", *Birikim* içinde, Ocak-Şubat 1992, Sayı 45/46, s. 57.

30. Benjamin, Walter, "Das Passagen-Werk", *Gesammelte Schriften* içinde, Cilt V.1, Frankfurt/M., 1991, s. 617 vd.

burada hem orada olmasının yanı sıra, *başka bir yerde* olmasıdır. Bu ise şu demektir: bir bölge olarak eşik, kültürel-imgesel kurumun özelliklerinden biri olmasına karşın, onu aşma özelliğini de içinde barındıran bir bölgedir. Çünkü eşik, Bhabha'nın melezlik için vurguladığı gibi, sınırlandırmaların ötesinde "üçüncü bir uzam olarak', eşzamanlı bir dizi anlamlandırma süreci içinde hem geçmişi içinde barındırır, hem de bugün burada varolur.[31] Bu bağlamda hem anlatandır eşik hem de çevrimlenmeye fırsat tanır. Başka bir deyişle, toplumsal anlamlandırma süreçleri içinde hem *kurulmuş* olan (melezlikten önce varolan farklı kültürel ve tarihsel söylemlerin kurmuş olduğu kimlikler), hem de *kurandır* (bildiğimiz manada türdeşleştirilememiş olma özelliğiyle birşeyler oluşturmaya zorunludur) ve onun bu özelliği, onun bilinemezliğine ve çevrimlenebilirliğine işaret ederek varolan dizgeleri tehdit eder. Çünkü onu bildik bir kimlik olarak Öteki'ne dönüştürmek olanaksızlaşmıştır artık ve melez, kimliklerin hep inşa halinde bulunduğuna dikkat çekmekte; her kimliğin karmaşık ve bitmemiş bir dizi anlamlandırma sürecinin ürünü olduğuna işaret etmektedir. Bu özelliğiyle yalnızca varolan dizgelerin kendilerini Öteki üzerinden konumlandırmalarına değil, onların karmaşık kimliklendirme süreçlerine dikkat çektiği için de (dizgeler için) tehlikeli ve bir o kadar önemlidir. Melezliğin tehlikeli ve önemli olmasının bir nedeni daha vardır, çünkü melezlik, "farklı konumların gerçekleşebilmesini sağlayan '*üçüncü bir uzam*'dır."[32] Bu ise aslında, kültürlerarası kesişim noktalarına dikkat çektiği için melezliğin farklı dizgelere çevrimlenebilmesi demektir. Başka bir deyişle, kültürel farklılıkların kültürel şebeke içinde sürekli birbirleriyle ilişki halinde bulundukları bir eşiktir melezlik; farklılıkların birbirlerine çevrimlenebildiği, iletişime olanak sağlayan bir eşik. Sabit kimliklere dayalı dizgeleri politik açıdan tehdit eder kuşkusuz çeviri, çünkü böylelikle "birbirini indirgeyerek varolabilen" (Shayegan) dizgeler, yalnızca farklılıklarla iletişime girmek zorunda kalmazlar, aynı zamanda kendilerini sorgulamak ve kendi çevrimlenmişliklerini kabullenmek sorunuyla karşılaşırlar. Son kertede, Öteki üzerinden kendini tanımlayarak Öteki'ni yadsıdığı sürece varolabilen kimlikler, Clifford Geertz'in dediği gibi, kendilerini "ötekilerin arasında, biçimlerin yerel bir örneği olarak" görmek zorunda kalırlar.[33] Bu ise, melezlerin açtığı yeni bir politik alana işaret eder: çünkü farklılıkların ötekileş-

31. Benjamin, Almanca "*Schwelle*" (eşik) sözcüğünün "*schwellen*" fiiliyle ilişkisine dikkat çeker. *Schwellen*, dolup taşmak, dalgalarla bir yere taşımak gibi anlamları içerir. Demek ki eşik, geçişleri olanaklı kıldığı gibi, kendi içinden dolup taşarak başka yerlere uzanmayı da kapsar.

32. "The Third Space. Interview with Homi Bhabha", *Identity, Community, Culture, Difference* içinde, der. Jonathan Rutherford, London, 1990, s. 211.

33. Geertz, Clifford, *Local Knowledge*, New York, 1983, s. 16.

tirilerek yadsındığı ya da liberal bir nosyonla geçişsiz ve türdeş bütünlükler olarak kurgulandığı bir düşünceden ödün vermemizi gerektirir. Çünkü aynı anda birkaç yurda birden sahip olan kimliklerdir melezler ve kendilerini hepsine birden ait hissettikleri için yerleşik hiç bir yurda ait değildirler. Salman Rushdie, bunu çok iyi tanımlar: "Dünyanın ötesinde doğmuş olmak durumudur bu ve onlar, tercüme edilmiş insanlardır." [34]

Böyle bakınca, hemen her zaman kendi çağlarının melezleridir yazınsal metinler, çünkü melezler gibi onlar da farklı dünyalar arasında geçişleri olanaklı kılarlar. Kuşkusuz yazınsal metinlerin de durdukları eşik, kısmen metinlerin ve yazarların bilinçdışında yer alan dilin sınırları tarafından belirlenir; ancak tam da bu nedenle yazınsal metinler, Lacan'ın simgesel diye nitelediği geçişgen bir kimlik tipine olanak sağlarlar. Doğrudur, biliçdışı gibi özneden bağımsız işleyen yapıları vardır dilin ve belirlenemez kimi süreçleri içinde barındırır. Bu nedenle bilinçdışını ve toplumsal önsellikleri yadsıyan birer metin olarak okunmaması gerekir yazınsal metinlerin: çünkü onlar, melezler gibi eşzamanlı bir dizi dilsel ve tarihsel edim içerisinde kendilerinden önce ve kendileri dışında kurulmuş olan söylemleri bünyelerinde barındırmalarının yanısıra kurdukları yeni dille yalnızca yeni bir dünya oluşturmakla kalmaz, aynı zamanda varolan dünya içerisinde yer alarak içinde yaşadıkları dünyanın sınırlarını genişletirler.

Farklı söylemlerin eşzamanlılığına ilişkin bu düşünce ise aslında, "metnin kendisi" ve "yazınsal metnin özerkliği" gibi kavramlardan vazgeçmemizi ve yazınsal metinleri kültürel metinler gibi çokkatmanlı ve geçirgen birer kütle olarak ele almamızı gerektirir. Çünkü kültürel metinler gibi yazınsal metinler de son kertede ortak bir toplumsal ve kültürel yaratı olan dilin ürünleridir. Başka bir deyişle, yalnızca yazarın kurduğu bir metin değildir yazınsal metin; – bilinçdışı dahil olmak üzere– ondan önce ve ondan bağımsız işleyen toplumsal kurumlar ve pratikler, yazınsal metnin oluşması için gereken etkenlerdendir. Bu yüzden farklı dilleri aynı anda bünyesinde barındırdığı gibi farklı söylemler arasında çeviriyi ve geçişleri olanaklı kılar. Türdeş, sabit, sınırlı ve özerk bir alan değildir edebiyatın alanı; tersine, kültürel melezlik tartışması bağlamında yeniden değerlendirilen edebiyat, farklı kültürlerin birbirine çevrimlenmesine olanak sağladığı gibi Kant'tan bu yana özerk bir estetik alan olarak tanımlanan sanatın sorgulanmasına yol açar. Çünkü aslında edebiyat, Kant tarafından özerk olarak tanımlanan toplumsalla politika, ahlakla bilişsellik gibi farklı alanlar arasında geçişleri olanaklı kılmakta; çünkü yazınsal dil, birbirinden ayrı olarak düşünülen bütün bu söylemleri zaten içermektedir.

34. Rushdie, Salman, *Scham und Schande*, München/Zürich, 1990, s. 35 ya da: Stuart Hall, *Melez Şahsiyetlerimiz* içinde, *a.g.e.*, s. 57.

Nitekim "yazınsal zevk üretiminin *ortak* özelliğini ciddiye alarak"[35] işe başlamamız gerektiğini söyler ısrarla *New Historicism* öncülerinden Stephen Greenblatt, çünkü kendi içlerinde bitmiş, çevrilemez ve sabit bütünlükler değildir yazınsal metinler ve "ince, belirlenmesi güç alışveriş süreçlerinin, karşılıklı ilişkilerin oluşturduğu şebekelerin, birbiriyle yarışan temsil isteklerinin"[36] ürünüdürler. Örnekse yazınsal metinler[37] kendi çağlarının iktidar ilişkilerinden giyim kuşamına, görgü kurallarından bayramlarına, danslarından felsefesine, ahlakından popüler kültürüne değin farklı alanların söylemlerini kaynaştırarak biraraya getirir, kendilerini her zaman varolan dilin içinde ve onunla bağıntılı kurgularlar. İçine doğdukları dil, bütün açılımlarıyla birer parçasını oluşturur yazınsal yapıtların ve onlar bu yüzden farklı olarak düşünülen alanlar arasında geçişi ve çeviriyi gerçekleştirebilirler. "Başka bir deyişle sanat yapıtı, bir yaratıcıyla yaratıcılar sınıfı ve –geleneklerin karmaşık ve ortak repertuarından oluşan– toplumsal kurumlar ve pratikler arasındaki alışverişin ürünüdür."[38] Bu yüzden özerk bir alan olarak düşünülemez edebiyat; tersine onun, farklı söylem katmanlarının içinde kurgulanan ve o katmanların sınırlarını genişleten bir dilsellik olarak ele alınması gerekir.

Bu özelliğiyle edebiyat, karşıt ve düşmanca özelliklerin yadsınmasına değil (edebiyatın alanında farklılıklara zaten karşıt olarak bakılmamaktadır), uzlaşmaya, çeviriye ve melezleştirmeye zemin sağlar. Üstelik yalnızca türdeşleştirici moderniteye ve gelenekçiliğe meydan okuyan melez metinler değil, farklı söylemleri çelişkiden korkmadan kimliklerine yedirebildikleri için "dünyanın ötesinde doğan" (Rushdie) metinlerdir bütün yazınsal metinler. Edebiyat ile iktidar ilişkisini gözardı etmemeye çalışarak bütün metinler diyorum: çünkü verili önsellikler olarak düşünmez edebiyat metinleri ve kimlikleri; tersine, onların kurgulandığı ve üstüne oturtulduğu zemini ortaya çıkarır.[39] Çünkü büyük

35. Greenblatt, Stephen, *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England*, Regents of the University in California, 1988, Almancası: *Verhandlungen mit Shakespeare. Innenansichten der englischen Renaissance*, Frankfurt/M., 1993, s. 13 (Alıntılar Almanca metinden ve vurgular benden, Z.S.).

36. Greenblatt, *a.g.e.*, s. 16.

37. – ki Shakespeare ve İngiliz Rönesans'ı Greenblatt'ın sevdiği örneklerdir–.

38. Greenblatt, Stephen, *Schmutzige Riten. Betrachtungen zwischen Weltbildern*, Frankfurt/M., 1995, s. 120

39. Burada kuşkusuz edebiyat ile iktidarın ilişkisini tartışarak Avrupalı kimliği ile örnekse romanın, Edward Said'in sözcükleriyle "birbirinden bağlantısız düşünülemeyen emperyalizm ile burjuva toplumunun bir ürünü olan roman"ın bağlantısını atlamamak ve kuşkusuz ulusal kültürlerin oluşumunda edebiyatın oynadığı role dikkat etmek gerek. Bkz. *Said, Edward, Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, Frankfurt/M., 1994, S.117. Ancak örnekse sömürgeciliğin başyapıtlarından biri olan Joseph Conrad'ın *Karanlığın Yüreği*, aynı zamanda sömürgecilik eleştirisinin başya-

harfle yazılan ve türdeşleştiren bir hakikat anlatısının temsilcisi değildir yazınsal metinler; dilin olumsallığının ve benliğin eksikliğinin farkındadırlar ve kendilerini bir Öteki üzerinden tanımlamazlar. Bütün aynaların kırıldığı bir kesişim uzamıdır edebiyat; farklılıkları türdeşleştirici her türlü özdeşleştirme isteğinin ötesinde tanımlar ve kimliğin olumsallığının ayırdında olduğu için onu "köktenci olmayan bir çerçevede" (Bauman) yeniden yapılandırır. Köktenci değildir ve ilksel mevcudiyetler peşinde koşmaz, çünkü yazınsal metinlerin kimlik nedeni zaten ilksel bir mevcudiyet değil, tersine bir anlamlandırmalar zinciridir; dolayısıyla yazınsal metinler içinde konuştukları söylemlerin içsel mekânlarını genişletebilir ve susturulmuş ve ötekileştirilmiş kimliklerin seslerini duyurabilirler. Bunu yaparken modernizmin suçortağı da olmazlar üstelik: çünkü hiç bir kültürün Öteki'si değildir edebiyat ve açtığı "öte-alan"la (Derrida'nın "spacing"i; Benjamin'in eşiği) kimliklerin ve kültürlerin Herder'vari daireler oluşturmadığını kanıtlar. Çünkü örnekse bir yandan modernizmi meşrulaştırmayı amaçlayan yazınsal metinler bile,[40] diğer yandan açtıkları o öte-alanla içerdikleri söylemlere belirli bir mesafe kazandırır; modernizmin meşruiyetini tarihsel bir bağlam içinde ele alınması gereken söylemlerden birine dönüştürerek olumsallaştırırlar. Bu anlamda Lale Müldür'ün dediği gibi, "*belirsiz bir alanda dekonstrüksiyon*"dur[41] edebiyatın yaptığı, çünkü edebiyat, "kültür", 'kimlik', "ulus", "toplum" gibi kavramların gizemli ve bitmemiş kavramlar olduğunu, hiçbir zaman bitemeyeceğini gösterir. Bu kavramların sınırları belirlenmemiştir, çünkü gösterilenin göstereni çoktan aştığı bir alandır kimliksel

pıtlarından biri olarak yabancı ve farklı söylemleri kaynaştırmayı başaran ve büyüklüğünü buradan kazanan bir romandır. Çünkü son kertede Conrad, evrensel Aydınlanmacılığa dayanarak dünyayı dönüştürmeyi amaçlayan sömürgeciliği altüst etmektedir. Başlıktan da anlaşılacağı üzere, Karanlığın Yüreği'dir Conrad'ı ilgilendiren ve karanlık, Afrika'nın karanlığı olarak kalmamakta, sömürülenin ve sömürgecinin karanlığına dönüşmektedir. Nitekim bu, yalnızca Conrad için değil, yazın tarihinde sorunlu sayılan Ernst Jünger, Gottfried Benn v.b. gibi yazarlar için de geçerlidir. Sonuçta ilk okumada hiç de masum görünmeyen yazınsal yapıtlar bile kendi dışındaki söylemleri de bünyesinde barındırarak melezleşmeye kapı aralarlar. Bu, "*litterature engagé*" örnekleri için de söz konusudur. Nitekim Said'in kendisi bile, edebiyat ile kültürel kimlik arasındaki ilişkiyi yadsır. Sömürgeci ikiliklerin temelinde yer alan sabit kültürel kimliklerden söz ederken, onları "kontrapunktik" ele almayı önerir: çünkü anlatılan sabit kimlik öyküsünün yanısıra o öyküye karşı çıkan bir başka öyküyü daha barındırır yazınsal kimlikler. Bu bağlamda ne denli iktidar yanlısı görünürse görünsün, bütün yazınsal metinler iktidar karşıtı ögeleri de kendi bünyelerinde barındırarak eşzamanlı bir birliktelik içerirler. Bu ise, bütün yazınsal metinlerin, aslında melez olduğunu söylemekten başka bir şey değildir. Ancak edebiyatın içerdiği tehlikeleri konu alan bu sorun, başka bir yazının konusudur.

40. –Çünkü modernizmin hiç de masum olmayan serüveninde yazınsal metinler modernizmin evrenselliğini kanıtlamak için kullanılmışlardır–.

41. Müldür, Lale, *Voyacır 2*, Metis: İstanbul, 1990, s. 22.

kurmacaların alanı.[42] Bu nedenle yazınsal metinler, "toplum", "kimlik" ve "kültür" gibi gösterenlerin hiç bir zaman gerçekte varolduğu varsayılan gösterilenlerle örtüşemediğini kanıtlarlar. Edebiyatın açık ettiği gibi, gösterilenin gösterene oranla daha zengin olması nedeniyle, her seferinde yeniden kurulan hayali kimliklerdir kültürel ve toplumsal kimlikler. Lacan ve Laclau'un izinde yürürsek eğer, toplumsal ve kültürel bütünlüklerin simgesel bütünlükler olduğunu savlayabiliriz. Ancak bu bağlamda edebiyat, gösterilenin gösterenleriyle örtüşmesine engel olan "anlam fazlalığı"nın bilincinde olup, gösterilenin eklemlemelerle sürekli yeniden üretildiğini bilen ve kabul eden tek uzamdır. Çünkü edebiyatdışı söylemler, gösterilenle gösterenin özdeşliğini isterler. Ancak gösterilen, hiç bir zaman gösterenle örtüşemeyecek, sürekli bir belirsizlik alanı oluşturacaktır.[43] İşte bu nedenle "belirsiz bir alanda dekonstrüksiyon"dur temelde edebiyat; çünkü belirsiz bir biçimde kendi üzerlerine kapalı değildir kimlikler ve asla sabit birer bütünlük oluşturamazlar. Yine bu nedenle merkezileştirilmiş ve türdeşleştirilmiş köktenciliklere yer yoktur yazınsal yapıtlarda, çünkü kendilerini bir mevcudiyet ekseninde kurgulamak isteyen bütün dizgelere, kullandıkları gösterenlerin "gezici gösterenler" olduğunu kanıtlarlar. Özdeşlikler, kendilerini sabitleyemedikleri anda, belirsizdirler. Ve özdeşliklerin kendilerini sabitlemeleri olanaksızdır. Bunun için, köktenciliklerin eklemleme yerlerini açık ederek kendilerini sabitleştirmek ve türdeşleştirmek isteyen kimliklere karşı koymak dışında bir şey değildir edebiyatın yaptığı. Ya da politik açıdan en önemli işlevi budur. Kanımca –sömürge sonrası söylem gibi– edebiyatı öteki dilsel söylemlerden ayıran en önemli özellik, zaten eklemlemeler sayesinde varolan bir kesişim noktası olduğunun bilincinde olması, farklı söylemleri isteye-

42. Laclau ve Mouffe, Todorov'u alıntılarlar: "Tek bir gösterenin bir gösterilenden daha fazlasını anlamamıza yol açtığı her keresinde, ya da daha açıkçası, *gösterilenin gösterenden daha zengin olduğu her keresinde*, bir yoğunlaşma olduğu söylenebilir. Büyük Alman mitolojisti Creuzer de simgeyi zaten bu şekilde tanımlamıştır: 'Kendi ifadesiyle karşılaştırıldığında içeriğin bu ifadeyi aşmasıyla, varlıkla biçimin yetersiz kalması.'" *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, *a.g.e.*, s. 18.

43. Laclau, Ernesto, "Politika ve Modernitenin Sınırları", *Postmodernist Burjuva Liberalizmi* içinde, Sarmal: İstanbul, 1995, s. 90 vd.; örnekse, Soğuk Savaş yılları Avrupa'sında demokrasiden sözediliyorsa, demokrasinin komünist söylem ve anti-komünizm bağlamında ele alınması gerektiği, bir gösterilen olarak "demokrasi"nin gösteren olarak demokrasiye oranla bir çoğulluk barındırmasından kaynaklanır. Çünkü demokrasi, içinde kullanıldığı tarihsel ve toplumsal bağlama göre farklılıklar gösteren ve belirli bağıntısallıklar dışında kullanılması olanaksız olan bir göstergedir. Onun için Türkiye'de Necmettin Erbakan'ın kullandığı "demokrasi" kavramı, İslamiyet ve Kemalizm ve bağlamı dışında düşünülemeyecek; Kemalistlerin "demokrasi" kavramı ise her zaman İslamiyetle ilintili kurgulanacaktır. Laclau'nun göstermek istediği, işte bir gösterilen olarak "demokrasinin" bu anlam çoğulluğu ve bu anlam çoğulluğunun bağıntısallığıdır.

rek kendi bünyesinde barındırmasıdır.

Öte yandan, dilsel anlamlandırma süreçlerinin dışında değil, yalnızca içinde yer alabileceğinin farkındadır edebiyat. Malzemesi olan ve sorguladığı dilden ötürü söylemsel yapıların varlık nedeninin bilişsel ya da düşünsel mevcudiyetler olmadığının, tersine son bulması olanaksız bir eklemleme pratiği olduğunun farkındadır. Bu nedenle, tam özdeşlik deneyimi ile tam farklılık deneyiminin ötesinde bir yerdedir; eklemlemeler sürekli yeniden yaratılır ve yeniden değişir; ilksel bir mevcudiyete geri dönüş olanaksız olduğu gibi bu, özlenen bir şey de değildir; nihai bir dengenin ve anlamın sağlanabileceği hiçbir nokta yoktur. Çünkü melezler gibi yazınsal metinler, kimliğin hiç bir zaman oluşturulmayacağını, hep inşa halinde bitmeyen bir oyun kalacağını bilirler. Bu yüzden "melezleştirmeden hazeder ve saflığın mutlakiyetinden korkarlar." [44]

Saflığın mutlakiyeti isteğiyle ötekileştirilen ve susturulan bütün kimliklere söz hakkı tanır nitekim edebiyat; varolan dilin sınırlarını genişleterek farklılıkların alanını açar. Aslında, bir kez daha vurgulamak gerekirse, türdeş bir bütünlük olarak kimlik düşüncesini terkederek işe başlar: çünkü kimliklerin, sömürge ve modernizm sonrası söylemden beşyüz yıl önce Montaigne'nin dediği gibi, "rengârenk ve karmakarışık dokunmuş bir halı" olduğunu bilir. Montaigne'nin söylediğine yapacağı tek ekleme, bu halının sürekli şekil değiştirmekte olacağıdır.[45] Bu nedenle edebiyat, o güne değin dokunan halılarda yoksayılan renkleri ve şekilleri ortaya çıkarır: kimliğin merkezileşmesine meydan okuduğu gibi merkezin bağlı olduğu çevrenin susturulmuş sesini yükseltir. Çünkü kültürel kimlikler ve anlam, merkezi olarak konumlandırılamamakta; tersine birbirine geçişi olanaklı kılan eşiklerde aranmaktadır. İşte kültürlerin kesiştiği o ara-alan'dır (*in-between space*; Bhabha) edebiyatın alanı, üçüncü bir alandır ve bu nedenle kültürlerin birbirine çevrimlenmesine olanak tanır.

Son kertede, politik açıdan –en azından– iki nedenle önemlidir edebiyat: çünkü bir yandan Huntington'un sözünü ettiği kültürel çatışmadan kaçınmaya olanak tanır. Çünkü kültürel ve dilsel melezlik, yazınsal metinlerin temelini oluşturduğu için edebiyat farklı kültürlerin kesişim yerlerini göstererek onlar arasında zaten varolan ilişkiyi gündeme getirir. Rushdie'nin vurguladığı gibi çevrilmişlik, zaten kimliklerin temel özelliğidir: "Dünyanın bir ucundan ötekine taşındığımız için, bizler kendimiz *çevrilmiş* insanlarız. Genelde çeviride bir-

44. Rushdie, Salman; Stuart Hall, *Melez Şahsiyetlerimiz* içinde, *a.g.e.*, s. 57.

45. Bu yüzden yalnızca sömürge sonrası değil, yirminci yüzyılın başında yaşamış olan yazarların sevdiği kolaj tekniğine açıklık getirmiş oluruz: çünkü dikiş yerlerini açık eden, eklemeleri belirginleştiren bir tekniktir kolaj. Çünkü anlamın kendi içinde türdeş bir bütünlük oluşturmadığına, tersine farklılıkların yanyanalığından oluştuğuna dikkat çeker. Ancak kanımca yine de kolajın aşılarak farklı ve yabancı katmanların içiçe geçmiş olması, postmodern diye nitelenen edebiyat için belirgindir.

şeylerin kaybolduğu söylenir; ben inatla çeviriden kazanılacak şeyler olduğunu düşünüyorum."[46]

Öte yandan edebiyat, merkez ile çevre ilişkisini altüst ederek politik alanları çoğaltmasıyla iktidarın tek bir noktada yoğunlaşmasına engel olur. Bu nedenle edebiyatı Rorty gibi pragmatik bir tartıya vuracak olursak, demokrasi için Dickens ve Kundera Heidegger'den daha yararlıdır: çünkü onlar, büyük harfle yazılan ve varsayılan her kimliğin ve mevcudiyetin aynı zamanda yokolduğunu bilirler. Başka bir deyişle, farklılıkların akışını durdurmak ve kendini merkez tesis etmek isteyen her söylemi içeriden sorgularlar. Madem dilin kendisi, farklı anların ve karmakarışık söylemlerin kesiştiği bir anlam düğümüdür; edebiyat, hiç bir söylemin kendisiyle örtüşemeyeceğine ve merkez oluşturamayacağına dikkat çeker. Bunun için de –tıpkı melezler gibi– kendini hiç bir zaman modernizm ya da gelenekçilik gibi karşıt gösterilen paradigmalardan biri ya da öteki olarak konumlandırmaz edebiyat: çünkü gelenek denen şeyin, bizim tarihselliğe eklenişimize olanak sağlayan şey olduğunu ve geleneğin –buna modernizm geleneği de dahil olmak üzere– dışına çıkamayacağımızı bilir. Yorumsamacılıktan ödünç alınan başka bir deyişle bizim ufkumuzu oluşturan şeyin zaten gelenek olduğunu ve bize sunulan ve bizim oluşturduğumuz dünyanın bu gelenek sayesinde biçimlendiğini bilir. Bu ise şu demektir: önemli olan, varolan geleneğin zaten içinde barınan karmaşık, heterojen, açık ve belirsiz niteliğini vurgulamaktır. Wellmer'in postmodernizm için söylediği özelliği melezliğe ve edebiyata uygulayacak olursak, zaten kendinden önce varolan geleneğin içindedir, melezlik gibi edebiyat da; dolayısıyla onun içsel bir eleştirisidir. Onların kendilerinden önce hazır buldukları gelenek, kimi muhafazakâr gelenek savunucularının yüceltti̇ği üzere, asla "şeffaf" değildir. Dolayısıyla edebiyat ve melezlik, geleneği asla Aydınlanma ve modernizmin anladığı gibi anlamazlar: gelenek, başlangıç noktasından zorunlu bir kopuş değildir. Bir tabula rasa değildir melezlik ya da edebiyat, tersine geleneği *şimdiki zamanın* "bir soykütüğü olarak"[47] yeniden yapılandırmayı amaçlar. Bu yüzden şimdi ve burada konuşur edebiyat ve içinde yaşadığı zamanın işlenecek boş bir levha ya da bir başlangıç noktası olmadığını bilir. Böylece Foucault'nun söylediği gibi, "içinde yaşadığımız zamanın, tarihte her şeyin tamamlanarak başladığı emsalsiz, temel ya da baskın nokta olmadığı alçakgönüllülüğü"nü gösterir.[48] Bu nedenle ede-

46. Rushdie, Salman, *Heimatlander der Phantasie. Essays und Kritiken, 1981-1991*, München, 1992, s. 31.

47. Laclau, E., Politika ve Modernitenin Sınırları, *a.g.e.*, s. 98.

48. Foucault, Michel, "Critical Theory/Intellectual History", Gerard Roulet ile görüşme, der. Lawrence D. Kritzman, *Michel Foucault. Politics, Philosophy, Culture*, New York ve London: Routledge, 1988, s. 35 vd.

biyat gibi melezlik de asla sıfır noktasından hareket etmez; tersine, kendi çağını içeriden çözümleyerek kendi çağının "uğrağını" dile getirir. Ama bunu yapmakla yetinmez yalnızca. Önünde hazır bulduğu dilin uğrağını dile getirirken, o dile eklemlediği suskunluklar ve dışlanmışlıklarla yeni bir dilin kapılarını aralar. İşte asıl bu özelliği nedeniyle aynı zamanda bir ütopya diline doğru yol alır: edebiyatın her zaman "insanların umudu ve övgüsü"[49] oluşu bu yüzdendir ve yine bu yüzden yazılan her yazınsal yapıt, "melez şahsiyetlerimiz için söylenen bir aşk şarkısıdır."[50]

49. Bachmann, Ingeborg, *Frankfurt Dersleri*, Bağlam: İstanbul, 1989, s. 101.
50. Rushdie, Salman, Stuart Hall içinde, *a.g.e.*, s. 57.

Haziran 1997
METİS TARİH TOPLUM FELSEFE

David Harvey
POSTMODERNLİĞİN DURUMU

Çeviren: Sungur Savran

Son yıllarda günümüz dünyasını betimlemede kullanılan "postmodern durum" üzerine, postmodern kültür, mimari, sanat ve toplum üzerine pek çok şey yazıldı. David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*'nda başlangıç olarak terimin farklı anlamlarını inceliyor ve modernizm sonrası toplumsal yaşantıyı anlamakta bu kavramlaştırmayı kullanmanın ne ölçüde uygun ve yararlı olduğunu tartışıyor.

Ancak *Postmodernliğin Durumu*, bir kitap olarak bundan çok daha fazlasını vaat ediyor. Yazar, Aydınlanma'dan günümüze uzanan dönem boyunca modernizmin toplumsal bir tarihini kuruyor ve modernizmin politik ve toplumsal düşünce ve hareketler içindeki, sanat, edebiyat ve mimarideki ifadelerini inceliyor. En dikkat çekici ve Harvey'e özgü vurgulama ise, zaman ve mekân algılamalarımızın yine zaman ve mekân boyunca nasıl bir değişim gösterdiği ve bu değişimin bireylerin değerleri ve toplumsal süreçleri üzerinde nasıl etkili olduğudur.

Bu kitap sadece doğrudan sosyal bilimlerle ilgili olanlar için değil, günümüz dünyasındaki değişimleri anlamakta ısrarlı olan, araştırmaktan çekinmeyen genel okur için de son derece ilgi çekici... Son dönemde, düşünce tarihine ve zihniyetlerin toplumsal ve politik değişme ile ilgisinin kurulmasına yapılmış zengin bir katkı...

METİS YAYINLARI
İpek Sokak no. 9, 80060 Beyoğlu
İstanbul

Ölü Bir Anneden Sakat Doğmak:
JEAN GENET VE ALTERNATİF KİMLİK

Mehmet Arısan

> Canki adında bir kimlik istemiyorum.
> (Jan Clausen, *My Interesting Condition*)
>
> Stilitano yalnızdı. Onun dışında herkes yolunu bulmuştu. Tuhaf bir şekilde bütün evren kendini bana kapamıştı. İnsanların ve nesnelerin üzerine birdenbire düşüveren gölge, bu umutsuzlukla yüzleşen, haykıramayan, kendini camdan duvarlara çarpan, ağzı bir karış açık bakan kalabalık için bir soytarı olmaktan vazgeçmiş yalnızlığımın gölgesi iken, Stilitano yere çöktü, böyle sürdürmeyi reddetti. (Jean Genet, *Journal du Voleur*)
>
> İnsan Kötü ile savaşmaya kendini kapurdığı ölçülerde, İyi'yi daha az sorgulamaya başlar. (J. P. Sartre, *Anti-Semite and Jew*)

"Yalnız olmak", "yalnız kalmak", bir ve tek olmak, kimseye ihtiyaç duymadan kendi hayali kalelerimizin benzersiz efendileri olmak, belki de "birey" olmak. Birçoğumuzun bilinçli ya da bilinçaltı istemlerimiz bunlar. Başka bir deyişle her türlü eylemimize yön veren bir tür itibar görme kaygısı. Herkesten önce kendimiz tarafından. Bunun için her zaman mutlak bir kimliğe ve mutlak bir anlama doğru koşarız. Jean Genet'nin eserleri böyle bir önerme üzerinde düşünmek için iyi bir örnek oluşturabilir. Aynı zamanda buradan yola çıkarak modern zamanların doğallaştırdığı estetik ve ahlaki sistemleri, doğruluk, dürüstlük, efendi olmak gibi kavramları yeniden sorgulayabiliriz.

Genet'nin eserleri genellikle bir çıkmaz olarak görünür. Sürekli bir yabancılaşma ile kuşatılmışlığın, bu yabancılaşma içinde "tam" bir kimlik yaratamamanın ve bir kimlik arayışı içinde çırpınmanın yarı umutsuz yarı saldırgan atmosferini yansıtır bize. Bu kimlik arayışı Genet'de bir trajedi biçiminde beliren anlatısallığı (*narrative*) kurar. Bu trajik anlatım belirli bir öznenin yaşama dair trajedisinden değil, böyle bir öznenin varolmamasından kaynaklanır.

Genet'nin hayatı da bu çalışmanın problematiği doğrultusunda "ilginç" bir hayat olmaktan çok, bir "kimlik" sorununu içerdiği ölçüde politik göndermelerle yüklüdür ve eserlerinin birçoğu aynı şekilde otobiyografik ögeler içerir.

Genet, 1910'da Fransa'da doğdu. Hayatının ilk altı yılını bir yetimhanede geçirdi. Altı yaşındayken bir çiftçi ailesinin yanına evlatlık verilmek üzere Fransa'nın Morvan bölgesine gönderildi. Buradaki hayatının daha sonraki yıllarında büyük olasılıkla aç olduğu için, yanında yaşadığı aileden yiyecek ve para çalmaya başladı. Böylece ilk kez hırsız damgasını da yemiş oldu. Sartre'a göre gayrimeşru ve kimsesiz olmanın yanısıra, ahlaki değerleri toprak mülkiyetine ve mirasa dayanan bir kırsal topluluğun içinde böylesi bir damga yemek çocuğa tuhaf bir boşluk ve acı, çok derin bir mahrumiyet ve huzursuzluk hissettirmişti. On yaşına geldiğinde artık bir hırsız olarak tanınıyordu. Bu travmatik deneyim onun kendi "şeytani doğasını" birdenbire farketmesine yol açacaktı (Savona, 1983). "Doğru" ve mahkûm edici bakışlar altında Genet, bu dürüst ve saygıdeğer insanlara karşı nefretini büyüterek, tıpkı bir azizin "iyi"ye ve kutsallığa kendini adaması gibi, tamamen sapkınlığa, "kötü"ye ve suça yöneldi. Onbeş yaşındayken, bir çocuğun gözlerini parmağıyla çıkardığı bir olay üzerine, Loire bölgesindeki Mettray ıslahevine gönderildi.(Aynı zamanda bir "model" okul olarak da adlandırılan bu ıslahevi 1930'larda çocuklar için yapılmış bir ceza ve işkence kurumu olarak biliniyordu.) Burada üç yıl geçirdikten sonra, kaçtı ve bir yabancı lejyona kaydoldu. Fakat kısa bir süre sonra oradan da kaçarak, tekrar yakalanana kadar, gezgin ve serseri hayatı yaşadı. Bu süre içinde hırsızlık ve fahişelik yaparak geçindi. Birçok fahişe, sabıkalı, katil ve pezevenkle (bunlardan bazıları sevgilileriydi) tanıştı. Bu karakterlerin çoğu daha sonra eserlerinin kahramanlarını oluşturdular. Tekrar hapse girdikten sonra yazmaya başladı. Yazdıklarının bir kısmı dışarıya ulaştıktan sonra, Fransız edebiyat dünyasının dikkatini çekmeye başladı. Bir süre sonra, başta Jean Cocteau ve Jean Paul Sartre olmak üzere bir grup Fransız edebiyatçı tarafından hapisten çıkarılması için bir kampanya başlatıldı. Nihayetinde, o zamanki Fransız Cumhurbaşkanı Vincent Auriol tarafından çıkartılan özel bir afla salıverildi.

"Suç"u şiirsel bir dille yüceltmesi, oyunlarındaki farklı ve genellikle "iğrenç" ve "kötücül" üslup, Genet'yi dışlanmışlığın ideoloğu konumuna getirir. Fakat herşeyden önce bu üslup Genet tarafından "keşfedilmiş" birşey değildir ve hiçbir zaman bir bütün oluşturmaz. Daha ziyade birtakım nesnelerin aykırı birleşimleriyle ortaya çıkan farklı anlamların ürünüdür. Tıpkı oyunlarındaki parçacıklı anlatısallık gibi üslubu da *bricolage* (yaptakçılık)[1] şeklinde ortaya çıkar: bütün nesneler, kostümler, makyajlar, mimikler ve jestler birbiriyle uyuşma-

1. Dick Hebdige bu kelimeyi farklı ve birbirinden ayrı anlamları olan nesnelerin bir araya getirilerek bambaşka bir anlam yaratılmasını anlatmak için kullanmıştır. Bkz. Dick Hebdige, Subculture: The Meaning of Style, Routledge, 1987, ss. 102-106; Türkçesi: *Gençlik ve Altkültürleri* , Çeviren: Esen Tarım, İletişim Yayınları, 1988, s. 73-76.

yan, grotesk bir bütünlük içinde görünürler. Öte yandan Genet, dışlanmışlığın ve şeytaniliğin nesnesini hiçbir zaman göstermez. Tersine bu "aykırı" olguları zaten kendileri de dilin birer nesnesi olan karakterlerin diyaloglarındaki ayrıntılarda verir. Bu ayrıntılar aynı şekilde sahnedeki bütüncül görüntüyü oluşturan elemanların (ışık, dekor, kostüm, vs.) birbirleriyle olan ilişkilerinde ve konumlandırılışlarında da saklıdır ki, bu da bir çeşit dildir. Bu noktada diyebiliriz ki, Genet aykırılığı ve dışlanmışlığı konuştururken kullandığı malzeme ve biçim açısından da aykırı bir form oluşturur. Bu arada dili bir ölçüde tahrif etmekle beraber, karşı çıktığı "doğru" insanlara karşı tamamıyla alternatif bir dil geliştiremez çünkü "onların" dili de –"kutsal ve saygıdeğer" gibi tek yönde tanımlanan yaşam biçimlerindeki çok yönlü çelişkiler gibi– sınırları belirli, tutarlı ve bütünü kapsayan bir yapı oluşturmaz. Sonuç olarak her zaman varolan bir tam olamama durumu, bir tür tanım yetersizliği ve kategorik sınırların belirsizliği, Genet'nin oyunlarındaki anlatısallığın temelini oluşturur. Genet ne kendi öz düşmanını bulabilir ne de alternatif bir dünya yaratabilir. Kısacası Genet'nin oyunlarındaki insanlar, bütünüyle bir inziva durumu içinde kendi alternatif kimliklerini yaratmaya çalışırlar ve bunun için de "gerçek" bir alan için umutsuzca mücadele ederler. Fakat her defasında varoluşlarının bir kısmını "diğer" tarafta bulurlar. İşte bu belirsizlik, ikilem ve birbirine geçmişlik, her defasında eksik cinayetlere, eksik devrimlere sebep olur; çünkü Genet'de özneyi görmeye çalıştıkça, onun yokluğunu fark ederiz.

Genet'nin en popüler oyunları olan *Hizmetçiler* ve *Sıkıgözetim*'de çelişik duyguların, keskin ikilemlerin ve kimlik bölünmelerinin yansımalarını görürüz. Bu oyunların kurgulanışı "gerçekçi" bir anlatımın tamamen dışındadır. Daha ziyade anlatım, yoğun bir duygusallığın üzerine kurulur: Nefret ve imrenme duygularının tasviri, "marjinal" figürler, sapkınlar, yeraltına kapanmış suçlular, muhalifler, hapishaneler ve kerhaneler gibi göstergeler yığını içinde algılanır. Bunlar, Genet'nin dışlanmışlığın söylemini sabit mekânlara konumlandırdığı "kurumlardır". Genet'nin "işaret"lerinin (anlamının) oynaklığı ve boşluğu vahşet ve saldırganlık içeren bir belirsizlik atmosferini de beraberinde getirir. Böyle bir atmosferde beliren çelişik, uyumsuz, eğreti biçimlerin tümü derinden derine rahatsız edici bir şiddet hissettiren uyumlu bir yapıya dönüşür. Açıkça görülmeyen ve varlığı oldukça keskin bir biçimde hissedilen şiddet atmosferi seyirciyi rahatsız eder veya çileden çıkartır, onlara kendi kimliklerini huzurla sabitledikleri alanın oynaklığını hissettirerek korku ve huzursuzluk yaratır, utanç ve infial duyguları uyandırır. Genet'nin "ifade biçimi" için nispeten "absürd" diyebiliriz çünkü bu ifade biçimi alışık olduğumuz herhangi bir mantık dizgesine oturmayabilir. Genet'nin anlatımı, Kartezyen (Descartçı) felsefenin rasyonel mantığına tamamen ilgisizdir. Dönüşümlü kompozisyon biçimleri, parçalama ve dağıtma teknikleri, sunuş biçimleri arasında sık sık gidip

gelmeler, bir metaforlar yığınını seyircinin tahayyülüne meydan okuyan bir şekilde yapılandırır. Anlamın tezahürü, bilinçli bir temsil etme istemi sonucu olmaz. Genet'nin "mantıklı olmak" ve/ya "anlamlı olmak" gibi bir kaygısı yoktur. Öte yandan, istemsiz ve gelişigüzel olmakla beraber, Genet belli bir noktada kendi toplumdışı olma hayalini yücelterek bir şekilde bir anlam ya da karşı anlam yaratır ki, bu da, Genet'nin karşısında olduğu kutsal toplumun kendisine bakışını doğrulamasını, onların "toplum", kendisinin de "dışı" olduğunu kabullenmesini, meşrulaştırmasını getirir. Bu nedenle uçuşup duran metaforlar ve işaretler, bir nefret, hakimiyet kurma ve öldürme isteği ile yerlerini bulur ve anlam kazanırlar. Bu tamamen aşağılanmayı kabulleniş ile birlikte gelen saldırganlıktır. *Sıkıgözetim* adlı oyunun içeriği, genel olarak bir cinayet ideali ve hapishane olgusuna farklı bir bakış olarak değerlendirilebilir. Genet ilk oyunlarında iğrenç ve "yasaklanmış" üslupları kullanarak kendi varoluşunun anlamını bir zamana ve mekâna "kapatmak" istemiştir ve her defasında bu "kapatmanın" imkansızlığı ile yüzleşmek zorunda kalmıştır. "Dışlanmış", "toplum dışı" olmanın iç yapısını anlamak açısından Genet'nin oyunlarına bir göz atmakta fayda görüyorum.

Sıkıgözetimde tüm oyun bir hapishane hücresinin içinde geçer. Üç karakter vardır. "Yeşil Göz", bir kızgınlık anında bir fahişeyi öldürmüştür. "Lefranc", bir hırsızdır. "Maurice" ergenlik çağında, adi bir mahkûmdur. Üç mahkûm içinde en çok saygı gösterilen Yeşil Göz'dür çünkü o bir cinayet işlemiştir ve bu, suçlular hiyerarşisi içinde en üst mertebedir. Yeşil Göz hücrede Maurice ve Lefranc'ın hayranlık duyduğu bir iktidar figürüdür. Fakat Yeşil Göz'ün gücü yan hücrede kalan, "Kartopu" lakaplı iri yarı zenciden gelmektedir. "Kartopu" hiçbir zaman görülmez. Yeşil Göz onun görünür yansımasıdır. Kartopu merdivenin görülemeyen en üst basamağıdır. Oyun boyunca bu üç karakter Kartopu'nun korkunç cinayetlerinden söz ederler. Kartopu bu diyalogların içinde yaşar ve hatta yeniden doğar; bir "mit" haline gelir. Hücrede kalan bu üç suçlu, bu mitin, bu idolun zaferlerinin yansımalarıyla yıkanırlar. Kartopu aynı zamanda bir "erkekliği" simgeler. Kartopu fiziksel varlığı mevcut olmayan, hikayeler ve anlatılarla daha da büyüyen bir fallustur. En yüce güçtür, çünkü tamlığı, iktidarı ve varoluşu simgeler. Oyunun "görünen" kahramanları, konuşmalarından anlaşıldığı kadarıyla, bütün iktidarsızlıklarını, zaaflarını, kimlik arayışlarını bu mitin içinde çözerler. Bu mit, ortada gözükmemesine rağmen (ve belki de sırf bu yüzden) bir üslup, bir anlam kazandırır hayatlarına. Öte yandan zayıflığın, kadınsılığın, kendini eksik hissetmenin simgesi Maurice'dir. Maurice hücrenin fahişesidir ve iktidarsızlığın nihai figürüdür.[2] Lef-

2. Genet'nin *Hırsızın Güncesi* adlı romanının başında, Genet kendi homoseksüelliğinin simgesi olan bir "vazelin tüpünden" bahseder. Bu onun kutsal topluma karşı yöneltti-

ranc, Yeşil Göz okuma yazma bilmediği için karısına mektuplar yazmaktadır. Bir yandan da Maurice'i Yeşil Göz'den kıskanmaktadır. Lefranc yazdığı mektuplarda Yeşil Göz'ün yazdıklarını tahrif ederek, Yeşil Göz ile karısının arasını açmaya ve onu karısından nefret ettirmeye çalışır. Karısından şüphelenen Yeşil Göz, Lefranc'dan ve Maurice'den tahliye olur olmaz karısını öldürmelerini ister. Böylece onlar da bir idol uğruna ve Yeşil Göz gibi giyotine gitmeyi göze alarak bir katil olma cesaretini gösterebileceklerdir. Fakat Yeşil Göz son durumdan oldukça sarsılmıştır. Birdenbire karısını öldürtme kararından vazgeçer. Hapse atılmasına neden olan cinayeti hatırlar. Maurice ve Lefranc'a kontrolünü kaybederek işlediği cinayeti elinde olmadan, bilinçsizce yaptığını anlatır. Gardiyan efsanevi katil Kartopu'ndan Yeşil Göz'e hediye olarak getirdiği sigaraları verirken, karısını gardiyana havale eder. Maurice hayran olduğu kahramanının tutarsızlaşması karşısında hayal kırıklığına uğrar. Bu arada Maurice, Lefranc'a durmadan iğneleyici ve tahrik edici, ("Sen bizden değilsin, hiçbir zaman da olamayacaksın, bir adam öldürsen bile"[3] gibi) sözler söylemektedir. Lefranc azılı bir suçlu olduğunu kanıtlamak için Maurice'i büyük bir soğukkanlılıkla boğar. Yeşil Göz, Lefranc'ın cinayetini ciddiye almaz ve Lefranc'a "İşlediğim cinayeti ben istemedim, o beni buldu," diyerek katil payesi alamayacağını söyler. Fakat Lefranc ısrar eder: "Benim talihsizliğim de derinlerde bir yerden geldi: Kendimden!" diyerek katil kimliğinin aslında kendinde saklı olduğunu savunmaya çalışır. Yeşil Göz, Lefranc'la ilgilenmez, yüzünü buruşturur. Onunla yapacak hiç bir işi yoktur artık. Oyun Lefranc'ın sözleriyle son bulur: "Şimdi gerçekten....Yalnızım!" Lefranc Maurice'i sırf prestij kazanmak için öldürmüştür fakat aslında Maurice bir iktidarsızlık figürüdür. Lefranc için de böyledir. Lefranc bundan rahatsızlık duyar çünkü Maurice'in temsil ettiği şey onun içinde de vardır. O kendi içindeki Maurice'i, kendi içindeki "zayıf yanı, iktidarsızlığı" öldürmeye çalışmıştır, çünkü Maurice bir ayna gibi Lefranc'ın bunları kendinde görmesini sağlamaktadır. Sonuçta cinayet başarısız olmuştur.

Aslında olaylar biraz karmaşık görünebilir fakat oyundaki üç karakteri tek bir insanın farklı tarafları olarak ele alırsak, oyunu daha bütüncül bir şekilde görebiliriz. Lefranc Maurice'i iktidarın görünen nesnesine: "Yeşil Göz"e yaklaşmak için öldürmüştür. Yeşil Göz ise "Kartopu"nun (ya da "Kartopu'nun temsil ettiği şeyin) hücredeki yansımasıdır. Fakat, Kartopu ve Yeşil Göz suçlular dünyası diye adlandırılan farklı bir toplumsal hiyerarşinin liderleri değildirler. Onlar, yetim ve kimsesiz Genet'nin bir canavar olarak kabul edilip dışlan-

ği "dünyadaki bütün polisleri çileden çıkaracak" silah-ikonudur. Fakat aynı zamanda bu nesne kendi iktidarsızlığının kutsanmasıdır ve iktidara, güce ve gerçek bir fallus'a duyulan özlemi de dile getirir.

3. Genet, *Deathwatch*, İngilizceye çeviren: Bernard Fretchman, Faber & Faber, 1961.

ması ve reddedilmesi gibi, kutsal toplumun zalim bakışlarıyla yarattığı kötücül imajlardır sadec (Martin, 1961). Sonuç olarak Lefranc'ın bile bile ve isteyerek gerçekleştirdiği cinayet, ona saf bir "alternatif kimlik", bir katil kimliği kazandıramaz. Lefranc'ın kendini özdeşleştirdiği Yeşil Göz'den çok Maurice'dir. Bir mahkûm oluşunu, dışlanmış oluşunu Maurice'e bakarak görür. Kutsal Toplumun karşısında, Maurice'in hücrede olduğu gibi, zayıf, çaresiz ve aşağılanmıştır. "Dışlanmışlığın" alternatif bir toplumsal olarak yüceltilmesi, Freudcu yaklaşımda olduğu gibi, babanın suçlayıcı ve korkutucu varlığı ve bakışları altında anneye duyulan sığınma isteği ve aşk gibidir.[4] Yani suç olarak kabul edilen şeyin üstüne gitmek, onu bir kimlik olarak giymektir. Genet'nin katilliği, suçu, homoseksüelliği yüceltmesinin sebebi de budur. Oyun kahramanlarının birbirlerine duydukları imrenme de, nefret de aslında hapishanenin dışındaki "normal ve saygın" insanların karşısında hissettikleri aşağılık duygusudur. Aslında Maurice'i öldürmekle, Lefranc bu "normal ve saygın" insanların erkeksiliği ve gücü kutsayan ahlaki değerlerine boyun eğmiştir. Bu noktada, Genet'nin alternatif mitleri anlamını ve büyüsünü kaybeder, çünkü kutsal toplum tarafından onlara atfedilen rolü kabül etmekle beraber, onun değer yargıları doğrultusunda hareket ederler. Dışlanmışlar, bir alternatif toplum ve bir alternatif kimlik oluşturmak isterken, kendi "dışlanmışlıklarının" ve "reddedilmişliklerinin" tuzağında kaybolurlar çünkü aynada gördükleri düşmanlarının suratıdır. Bu yüzden oyundaki cinayet, bir kimsesiz, homoseksüel ve hırsız olan Genet'nin bilinçaltındaki suçluluk duygusunu açığa vurur. Lefranc bu cinayetle aslında kendini cezalandırır; kendi iktidarsızlığını, kendi düşmüşlüğünü ve "kutsal toplumun" üyesi olamamasını. Oyunun sonunda, suçlular dünyasının ilahları tarafından dışlanması oyundaki asıl ikilemi ve belirsizliği oluşturur, çünkü Lefranc'ın dışlanmasının sebebi güce ve iktidara karşı duyduğu imrenmedir. Suçlular dünyasının ilahları onu bu yüzden cezalandırırlar. Burada ikinci bir suçluluk duygusu ortaya çıkar: Kutsal topluma duyulan imrenme hissinden dolayı duyulan rahatsızlık ve suçluluk. Durum aslında tamamen şizofreniktir. Bu durum, aslında Mit(ler)'in anlamının tamamıyla değişken ve kaygan olmasından kaynaklanır. Her mitsel figür ya da karakter, hem kutsal toplum tarafından, hem de alternatif bir toplum tarafından farklı olarak tanımlanır. Mitin anlamı hiçbir zaman kapalı ve kendinden menkul değildir. Ayrıca, bu ikilem ve belirsizlik, iki birbirine zıt toplumsallığın (kutsal toplum ve suçlular dünyası) arasındaki sınırın oldukça belirsiz olmasından ve hatta bu zıtlığın mahiyetinin değişkenlik arzetmesinden kaynaklanmaktadır. Birbirine zıt ve çelişkili bütünler oluşturabilmek için ne "sabit" bir anlam, ne de sabit,

4. Borch-Jacobsen, M., *Lacan: The Absolute Master*, ss. 1-43, Stanford University Press, 1991.

birlik ve bütünlük içinde bir toplum vardır.

Öte yandan, anlamın kayganlığından doğan bu tip "aile benzerlikleri"[5] içinde kaybolmamak için Genet anlatmak istediği öyküyü tek bir mekâna, bir hapishane hücresine sabitler. Tabii ki bu mekânın seçimi toplumdan tecrit olmanın en uç noktada somutlaştırılmasıdır. Bu mekân, dışlanmışların komünal yaşantısının ana mekânıdır. Oyunun atmosferini yaratan ve şekillendiren fiziksel ve ideolojik topoloji Michel Foucault'nun "Hapishanenin Doğuşu" adlı kitabındaki analizleriyle büyük bir uyuşma içindedir. Oyunun Fransızca orjinalindeki adı *Haute Surveillance* (Türkçedeki karşılığı "Sıkıgözetim") aslında infazı bekleyen idam mahkûmları için özel olarak geliştirilmiş bir alıkoyma yöntemini tanımlayan teknik bir terimdir. Genet'nin tahayyülü de daha önceden disiplinize edilmiş ya da bu amaçla oluşturulmuş bir mekân üzerinde yoğunlaşır. Tıpkı Foucault'nun anlattığı J. Bentham'ın "Panopticon" modelinde olduğu gibi,[6] mahkûmlar sürekli olarak belli bir merkezden izlendiklerinin farkındadırlar fakat bunun kim tarafından, nasıl ve ne zaman olduğunu bilemezler. Bu durum mahkûmların izolasyonlarını artırmakla beraber bağımsız bir kimlik geliştirmelerine, bütüncül bir sosyal ve/ya siyasi bir grup oluşturmalarını engeller. Sadece kısmi olarak böyle bir kimlik oluşturabilirler, bu da ancak gözlemcinin/gözleyenin mevcudiyeti ile mümkün olur. Bilinmeyen ve görülemeyen gözlemci böylece Kutsal Toplumun yargılayıcı bakışları şeklinde algılanmaya başlar. Bu bakış mahkûmlarda hem bir nefret uyandırır, (çünkü mahkûmda toplumdan tecrit edilmek, bir suçluluk ve utanç duygusu yaratır) hemde bu bakış yüceltilir (çünkü aslında "dışlanmış", "azılı katil", "serseri" gibi kimlikleri bu yargılayıcı bakış sayesinde kazanırlar. Bu kimliklere adını veren aslında Kutsal Toplumun bakışıdır.) Mahkûmlar arasındaki birbirini gözet-(le)me gibi davranış biçimlerinin doğması da aynı ikilemden kaynaklanır. Mahkûmlar kendilerini gözetleyen bu bakışı benimseyerek ve içselleştirerek birbirlerine yöneltirler. Yeşil Göz'ün bütün konuşmaları ve davranışları hapishanenin işleyişini denetleyen bir adalet ve cezalandırma mekanizması tarafından şekillendirilmiş gibidir. "...gittikçe güçleniyorum, bir kaleden daha sert,

5. Orjinali:"Family Resemblances". Bu terim Wittgenstein tarafından, antagonistik ögelerin (örn: Kutsal Toplum ve Suçlular) arasındaki karmaşık akrabalık ve benzeşlik ilişkilerini vurgulamak için kullanılmıştır. Birbirinin benzeri olan zıtlar konusunda bkz: Baker G. P. ve Hacker P. M. S., *Wittgenstein, Meaning and Understanding*, s. 185-208, Basil Blackwell.

6. Bkz: Foucault, M., "Panopticism"/The Panopticon, *Discipline and Punish, The Birth of Prison*, Allen Lane, Penguin, 1977 (Fransızca aslından İngilizceye Alan Sheridan tarafından çevrilmiştir.) Türkçesi Fransızca aslından *Hapishanenin Doğuşu* adı altında Mehmet Ali Kılıçbay tarafından çevrilmiştir. Türkçe tercümesindeki ilgili bölüm: "Görülmeyen Gözetim Altında Tutan Hapishane Sistemi", s. 245-289, İmge, 1992.

bir hapishaneden daha kudretli. Beni duyuyor musunuz, Ben Hapishaneyim! Hücrelerimde şanlı zorbaları, serserileri, askerleri yağmacıları barındırırım! Dikkatli olun! Etrafım nöbetçi dolu. Her yerde casuslar ve fitneciler var. Ben Hapishaneyim ve bu dünyada yapayalnızım." (Genet, 1989: 137)

Bu durumda, açıktır ki "hapishane" tanımının sınırları bu iki antagonistik toplumsalın herhangi biri tarafından bütünüyle belirlenemeyen bir göstergeye dönüşür. Bir yandan "dışlanmışlar" kendi kimlikleri ile birlikte, hapishaneyi de yüceltirken, "dürüst ve saygın" insanlar, bu kimliklerinin bir kanıtı olarak, pislik yuvası ve gerekli bir tecrit merkezi olarak hapishaneyi görürler. Fakat iki grup da, kendi kimliğinin garantisi için ötekine (dışlamak ve kendini merkeze koymak için) ihtiyaç duyar. Yeşil Göz ve onun ulu ikonu Kartopu da aslında "dışlanmışlığın" yüce simgeleri olarak tanımlanamaz çünkü aynı zamanda "dürüst ve saygın" insanların meşruiyetini sağlamlaştıran birer nesnedirler. Genet "aile benzeşmeleri" içinde bir kez daha kaybolmuştur.

Les Bonnes (*Hızmetçiler*) adlı oyun *Sıkıgözetim*'den sonra yazılmasına rağmen, Genet'nin sahnelenen ilk oyunudur. Burada da *Sıkıgözetim*'dekine benzer bir belirsizlik hâkimdir. Fakat bir önceki oyundan biraz farklı olmak üzere, burada Hegelci bir köle-efendi ilişkisini ve Lacancı bir homoseksüelliği geçirgen ve boş göstergeler yoluyla, gözlemleyebiliriz.

Hizmetçiler, XV. Louis tarzında döşenmiş bir yatak odası görüntüsü ile başlar. Gayet zarif bir hanım, hizmetçisinin yardımıyla giyinmektedir. Hizmetçinin adı Claire'dir. Hanım oldukça kibirli ve mağrur, hizmetçi ise ezik ve itaatkârdır. Fakat ikisi de açıkça birbirini iğnelemekte ve hatta hakaret etmektedir. Birdenbire bir saat alarmı çalar ve sahne değişir. Zarif hanımın aslında iki hizmetçiden biri olduğunu görürüz. Bu iki hizmetçi, hanımlarının yokluğunda "hizmetçi ve hanımı" oyunu oynamaktadırlar. Aslında hanımı oynayan hizmetçinin adı Claire, Claire'i oynayan hizmetçinin adı Solange'dır. Claire'in oynadığı Hanım, kibar ve hoşgörülü olmak bir yana oldukça kötücül ve zalim bir kadındır. Claire Hanım'ı oynarken onu olduğu gibi kibar ve merhametli göstermez. Tam tersine kendisinin hizmetçi olmasından kaynaklanan baskı ve utancı, hanımını canavar gibi resmederek yansıtır. Hanımın merhameti ve kibarlığı aslında hizmetçileri ezmekte ve aşağılık hissi duymalarına sebep olmaktadır. Bu yüzden hizmetçilerin oynadığı taklit oyunu çoğunlukla vahşidir ve hatta "sado-mazoşist" bir oyuna dönüşür.

Hanımları dışarıya çıktığı zamanlar, iki hizmetçi, bütün fantezilerini bu oyunla gerçekleştirirler. Sırayla her biri Hanımın kılığına girer ve oyun itaatkârlık ve başkaldırıyla devam eder. Kendilerinden çok daha genç ve güzel olan hanımlarına hem erotik bir aşk, hem de derin bir nefret duymaktadırlar. Hanımın sevgilisi olan Beyefendiyi, polise isimsiz mektuplar yazarak, tutuklatmışlardır. Telefon çalar. Beyefendiyi serbest bırakmışlardır. Hizmetçiler paniğe

kapılır. Herşey mahvolacak, beyefendiyi onların ihbar ettiği ortaya çıkacaktır. Böylece Hanımı öldürmeye karar verirler. Hanımın çayına zehir katacaklardır. Bu arada Hanım eve gelir. Beyefendinin serbest bırakıldığı haberini Hanımdan saklarlar. Hanım tam çayını içecekken birdenbire telefonun ahizesinin açık kaldığını görür. İyice paniğe kapılan hizmetçilerden biri Beyefendinin serbest bırakıldığını ağzından kaçırır. Çay içmekten vazgeçen Hanım, aceleyle sevgilisini bulmaya gider. Hizmetçiler yine yalnız kalmıştır. "Hizmetçi ve hanımı" oyununa devam ederler. Claire yine Hanım rolünü oynamaktadır. Hizmetçiden gerçek Hanımın içmeden gittiği çayı vermesini ister. Artık Claire'in cesaretini gösterme vakti gelmiştir. Çayı içer ve Hanımın elbiseleri içinde ölür.

Hizmetçiler adlı oyunun hikâyesi, 1933'te işlenmiş bir cinayete dayanmaktadır. 28 ve 21 yaşlarında olan Christine ve Léa Papin kardeşler, hizmetçi olarak çalıştıkları evin hanımını bir balta ile öldürmüşlerdir. Cinayeti incelediken kısa bir süre sonra Jacques Lacan, paranoya ve saldırganlık durumlarının aslında kendini cezalandırmaya yönelik olduğunu yazmıştır. Lacan'a göre, cinayete yolaçan hezeyanın entellektüel içeriği, öldürme isteğini önce onaylayıp sonra reddeden bir üstyapıdır.[7] Nefret, insanın kendisine karşı duyduğu hoşnutsuzluk ve iğrenmenin bir tür dışa vurumudur. Saldırganlık ise suçluluk duygusunun su yüzüne çıkışıdır. "Hizmetçi kardeşler arasında birbirlerine saldıracak kadar bile mesafe yoktur." [8]

Fakat, Papin Kardeşlerin cinayeti, Genet'nin oyunundaki hizmetçiler ve hanım arasındaki karmaşık ilişkiden kaynaklanan cinayetle aynı değildir. Papin kardeşler hanımlarına hem hayranlık duymuş ve kendilerini onun sosyal statüsü ile özdeşleştirmiş, hem de hanımın varlığı onların böyle bir sosyal statüye ulaşmalarını imkansız kıldığı için ondan nefret etmişlerdir ve bu durum cinayetle sonuçlanmıştır. Borch-Jacobsen'in *Lacan: The Absolute Master* adlı kitabında bir diğer "özne" ile yapılan özdeşleşmenin, özdeşleşilen ve imrenilen özne ile korkunç bir rekabete girmek anlamına geleceğini belirtir. Fakat buradaki ilginç nokta burada mücadele eden herhangi bir öznenin bulunmamasıdır. Özne, özdeşleştiği ve imrendiği kişiyi "idealize" eder çünkü özdeşleşilen şey, bir özne değil soyut bir sosyal statü ve soyut bir varoluş biçimidir. Önce ortada bir "ideal" vardır. Bu "ideal"'in öznesi (ya da nesnesi) daha sonra oluş(tu-

7. Daha sonraki çalışmalarında Lacan bu "onaylama ve reddetme" mekanizmasını, "Hayali" (*Imaginary*) ve "Sembolik" arasındaki ilişki olarak formülleştirecektir.

8. "Motifs du crime paranoiaque" (J. Lacan). İlk olarak, *Minotaure* adlı dergide 1933'te yayınlanmıştır. Daha sonra Obliques adlı dergide 1972'de yeniden basılmıştır. (s. 100-103, No. 2). Ayrıca, bkz. J. Lacan, *De la psychose paranoiaque dans ses rapports avec la personnalité* (Paranoid Psikozun Kişilikle İlişkisi Üzerine) (Paris, Seuil, points, 1980), s. 153-343.

rul)ur ve hem aşk ve imrenme hem de nefret bu özneye ya da nesneye yöneltilir. Kişi hem olmak isteyip olamadığı –belli bir statüyü temsil eden– kişiye hayranlık duyar, hem de kendisinin ulaşmak istediği "ideal" pozisyonu işgal ettiği için aynı zamanda ondan nefret eder. "İdealizasyon", kişinin kendini aşağı bir konumda görmesine sebep olur ve kişi, o "ideal"i temsil eden özneye/nesneye saldırır. (Aslında kendi yetersizliğine saldırmaktadır çünkü "ideal"i temsil eden şeyle [özne ya da nesne] karşılaştığında, o "şey"de kendi yetersizliğinin ["ideal"e olan uzaklığının] yansımasını görür.) Diğer bir deyişle hayranlığın sonu cinayetle biter. Papin kardeşler olayındaki aşağılık kompleksini ve saldırganlığı yaratan şey, kutsal toplumun en önemli ve en yüksek değerleri olan zengin, ünlü ve hayranlık duyulan biri olmaya duyulan özlemdir. Genet'nin oyununa baktığımızda, aynı temaların farklı bir bağlamda tekrarlandığını görürüz: Oyundaki en üst, en yüce nokta aslında Beyefendi'dir. Gücü, iktidarı, erkekliği, "fallus'u" temsil eder: Hiç bir zaman sahnede görünmez ve bir ihtişam ve iktidar söyleminin görünmeyen nesnesi olarak varolur. Sadece dil aracılığıyla varolur. Hizmetçiler onu "Bay Lemercier, şanlı katil" diye anmaktadırlar ve seyirci onun varlığını bu şekilde algılar. Solange'ın, Claire'in ölümüne yolaçan sahte cinayetten hemen önce yaptığı uzun konuşmada, Beyefendinin hizmetçiler tarafından nasıl tanımlandığı ve varedildiği gayet net görülür: "Artık biz Bayan Lemercieriz. Bay Lemercier'in karısı Bayan Lemercier. Ünlü katil. Artık hizmetçi değilim. Asil bir ruhum var..." (Genet, 1989: 94) Burada, Papin Kardeşler olayından farklı olan en önemli nokta, arzu edilen ve hayranlık duyulan "statü"nün mahiyetinin tam ters bir yönde değiştirilmesidir. Diğer bir deyişle ünlü ve imrenilen biri olmanın buradaki şartı "katıksız" bir katil, bir haydut olmaktır. Ayrıca, Genet'nin oyununda ihtirasın nesnesi, tekil değil çoğuldur. Genet dışlanmışlığı yüceltmek isterken, kendini bir ikilemin ve belirsizliğin içinde bulur. Bu ikilem, oyunun anlatısını Papin kardeşler cinayetinden oldukça farklı bir noktaya sürükler çünkü orada imrenilen tek bir toplumsal ideal (zengin ve ünlü olmak) vardır.

Oyunda, öldürme içgüdüsü, homoseksüel bir dürtü ve bunun verdiği rahatsızlıkla gelişir. Hanım'a duyulan hayranlık, aynı zamanda eşcinsel bir ihtirasdır ve hizmetçiler bu ihtirasın nesnesinden (Hanımdan) kurtulmak isterler, çünkü eşcinsellik, diğer bir toplumsal idealizasyon içinde zaafı, iktidarsızlığı ve bir "eksik"liği simgelemektedir. Hanım, tam olarak bir iktidar simgesi değildir ve varoluşunun bütün ihtişamını, hatta sebebini Beyefendi'ye borçludur. Hizmetçiler kendi iktidarsızlıklarını ve bağımlılıklarını Hanım'da (Hanıma olan hayranlıklarında) görmektedirler. Claire, aslında hiç bir önemi olmayan ve Beyefendi'nin gölgesinde varolan Hanım'a karşı duyduğu –eşcinselliğe kadar varan– hayranlıktan dolayı korkunç bir suçluluk duygusu nedeniyle intihar eder. "Hanım", (veya Hanım'daki Claire) gerçek bir "marjinal", şanlı bir "katil" ol-

mak için bir engeldir çünkü zaafı ve iktidarsızlığı temsil etmektedir. Claire, Hanımın kılığında intihar ederek hem Hanım'dan sembolik olarak öcünü alır, hem de (bir iktidarsızlık figürüne, kifayetsiz bir yosmaya duyduğu hayranlıktan dolayı) kendini cezalandırır. Claire kendini suçlu ve aşağılanmış olarak görür çünkü ona göre asıl güçlü, büyük ve saygın olan Beyefendi'dir. Claire, Hanımla kendini özdeşleştirdiğinde aşağılık hissi artar ve kendinden daha fazla nefret eder. Hanıma atfedilen bu lanetli "kadınsılık" ve "iktidarsızlık", aynı zamanda şıklık, zarafet ve lüks bir yaşamla birleşir. Bunlar "Kutsal Toplum"un yaşam biçimini veya özentilerini simgeler ve Kutsal Toplum anlamsız bir şekilde "kadınsı" ve "iktidarsız" olmakla suçlanır. Bu suçlama oldukça anlamsızdır çünkü Hanımın bütün zenginliği ve lüksü (aynı zamanda kutsal toplumu simgeleyen) "erkeksi bir güç"e: beyefendiye dayanmaktadır. "Erkekliğin" "iktidar" ile bir tutulduğu anlayış, aslında Kutsal Toplumun değer yargılarından kaynaklanır. Genet gücün ve iktidarın sembolü "fallus"u düşmanından çalarak onu kendi tahayyülüne, kendi hayali alternatifine oturtmuştur. Kutsal Toplumun "iktidar"ı onun alternatifinde de yaşamaktadır. Genet düşmanı ile aynı oyunu aynı kurallar ile oynayarak ümitsizce bir alternatif oluşturmaya çalışır. Fakat Genet'nin alternatifinin anlamı bu oyunun kuralları içinde kaybolup gider ve hatta karşıt bir alternatif olmaktan çıkar. Bu oyunun kuralları ne Kutsal Toplum tarafından, ne de onun alternatifi –dışlanmışlar– tarafından konulmuştur çünkü bu toplumsal alanlardan hiçbiri sabit bir kimlikle temsil edilemez. Eşcinsel ihtirasa atfedilen değer –iktidarsızlık, düşmüşlük, "dış"lanmışlık– (negatiflik), "ana gösterge": fallus figürünün –saygınlık, iktidar, prestij, yücelik– (pozitiflik) anlamına göre olumsal ve/ya değişkendir. Pozitife yüklenen anlam ve kimlik onun dışındaki anlam ve kimlikleri negatife itecek, ya da tam tersi olacaktır.

Genet'nin bu ana-göstergeyi/fallus'un anlamını hiç başaşağı etmeyip, tersine çevirmediğini düşünelim. O zaman, "marjinallik", "canilik" gibi kimlikler bu iktidar oyunundan dışlanan kadınsı ve iktidarsız, dikkate değer bulunmayan kimliklere dönüşecektir. Fakat Genet'nin iktidar simgelerinde yaptığı tahrifat, caniliğin bu tür bir dışlanmasını engeller. Öte yandan "caniliği" ve "marjinalliği" bir alternatif olarak yüceltmeyi de başaramaz. Bunun asıl sebebi neyin fallus-iktidar, neyin kadınsı-aşağılık olduğunun belirsizliğidir. Genet'nin oyunlarındaki cinsel yapı son derece belirsiz ve karmaşıktır, çünkü Genet "kadınsılığı" bir "negatifliğe" indirgemek konusunda isteksizdir. Genet sürekli olarak "iktidarı" lanetlemek ile kutsamak arasında gidip gelir. Bunun başlıca sebebi, negatif ve kadınsı olarak nitelenen iktidarsızlık ve düşmüşlüğün aslında Genet'nin başlangıç noktası olmasıdır. Sonuç olarak bu "ana-gösterge"yi başaşağı çevirmek Genet'yi hiçbir zaman tatmin etmez.

Gördüğümüz gibi, Genet'nin tiyatrosu, uç noktada kapalı bir alternatif oluşturmaktan çok, onun kendi tahayyülünü, kendi projesini tüketen iktidar-

sızlığın garip bir kutlamasıdır. Genet, irkiltici ve grotesk figürler yoluyla iktidarsızlığın bir tür estetiğini yaratır ve bunu tören havasında bir kutlamaya dönüştürür. İlk romanı olan *Notre-Dame des Fleurs* da[9] (Çiçeklerin Meryem Anası) Genet, oyunlarındaki kadın rollerinin erkekler tarafından oynanmasını istediğini yazar. Böylece, kadınsı ögelerdeki erkeksilik ve erkeksilik içindeki kadınlık tek bir simge içinde sergilenecektir. Genet, *Hizmetçiler*'deki üç kadının fantezi dünyalarının içine gizlice sızarak onlarda kendi kadınsılığını göstermiştir. Bu roller erkekler tarafından oynandığı zaman Genet'nin kendine ihaneti çok daha karmaşık bir hal alır (Hayman, 1979: 71-94). Sartre'ın da söylediği gibi; "ışıkların altında gözüken tam bir kadın değildir çünkü Genet, kadın olmanın imkansızlığını yaşamaktadır. Sahnede duran, bazen hayranlık uyandıran, bazen grotesk ve kendi doğasıyla mücadele halinde olan bir oğlan çocuğudur" (Sartre, 1970). "Kısacası," der Sartre, "Genet oyuncularına ihanet eder. Onların maskesini düşürerek afişe eder. Sahtekârlığının açıkça sergilendiğini gören oyuncu, kendisini yetersiz ve iktidarsız bir günahkâr durumunda bulur." Aslında Genet'nin bu grotesk üslupla temellendirdiği şey, yüceltti̇ği "dışlanmışlar dünyasına" ihanetidir. Bu üslupla kendi aşağılanmışlığını ve şizofrenik kimliğini ele verir. Oyunlardaki bütün karakterler belirsiz bir cinselliğin, kararsız bir siyasetin dışavurumlarıdır. Bu kararsızlık ve belirsizlikten "kutsal seyirciye" kalanlar boş bir iğrençlik ve rahatsızlık hissidir. Örneğin "Hizmetçiler"i izledikten sonra insanların aklında kalan, yüksek tabanlı botlar ve hizmetçi önlükleri giymiş, cinsiyeti belirsiz garip görünüşlü iki oyuncunun boğuk ve yırtıcı sesler çıkararak alüminyum panelden oluşan dekoru yumruklayarak öfkelerini ve ihtiraslarını çaresizce dile getirmeleri olacaktır (Savona, 1983: 43), tıpkı Punklardan arda kalan şarkı isimleri, garip giysiler ve en fazla bir kaç sert melodi ve dans figürü gibi... Sonuç olarak bu "artıklar" bir üsluba ve biçime dönüşerek "Öteki"liğin anlamını oluşturur ve alternatif bir sosyalliğin sınırlarını çizerek onu sabitler. Fakat üslubun belli bir öznesi olmadığı için bu oluşum başarısızlığa uğramaya mahkûmdur. Öznesini bulamayan (sosyal ya da değil) her anlam, her kimlik sürekli olarak dönüşerek bir bütünlüğü bulmaya çalışır fakat her dönüşüm kimliğin anlamının yetersizliğiyle yüzleşir ve yeniden dönüşmeye başlar. Bu böyle sürer. Hiç bir kimlik kendinden menkul değildir. Ortada üslubun atfedildiği bir "özne" hiç bir zaman yoktur. Üslubun kendisi öznelliği/kimliği oluşturur. Bu yüzden de özne dediğimiz şey aslında boş bir göstergedir.

Sonuç olarak *Hizmetçiler* oyunu, hem "mutlak" hem "anlaşılmaz", her zaman bir tatminsizliği hem de imkansızlığı belirten, sürekli yanlış anlaşılmaya açık dramatik bir metafor oluşturur.[10] Oyun, aslında bir "eksikliğin" ve

9. Genet, J., *Our Lady of Flowers*, Fransızca aslından İngilizceye çeviren: Bernard Fretchman, Faber & Faber, 1973.

"yok"luğun şiirsel ve estetik anlatımıdır. Oyun belirli bir anlamı kendinde tutamaz çünkü her sahne bir diğerine, bir başka sunuma ya da bir başka anlatıma açılır. "Hizmetçiler 'deki nesneler ve mekânlar aynı zamanda bir diğer nesne ve bir diğer mekân olarak işler. Hanımın kırmızı kadife elbisesi, aynı zamanda Bakire Meryem'e atfedilen, başrahibelerin giydiği elbisedir ve sonuçta zarafeti temsil etmekle beraber "kadın suçluların ve katillerin" özel bir süsü haline gelir. Louis Quinze tarzında döşenmiş yatak odası, bir hapishaneye, bir ölüm hücresine dönüşebilmektedir. Oyunun anlatımındaki ve dilindeki başkalaşımlar, zaten birer oyuncu olan karakterlerin, oyun içinde ikincil karakterlere bürünmeleriyle yoğunlaşarak, oyunun anlatısal yapısını iyice karmaşık bir hale getirir. Oyundaki karakterler olarak, Claire ve Solange aslında bir evde hizmetçi olarak çalışan iki kardeştir, fakat oynadıkları oyunlar yoluyla kadın veya erkek, mahkûm ya da fahişe, efendi ve köle ya da anne ve oğul olabilirler. Claire ve Solange "hizmetçi ve hanımı" oyununu çeşitli şekillerde tekrar ederler. İçinde bulundukları nefret ve ihtirasdan kaynaklanan duygusal durum oynadıkları oyunlarda birçok farklı şekilde kendini gösterir. Bu farklılığın temelinde siyasi simgelere dönüşen cinsel kimliklerin (erkek = iktidar, kadın = mazlum) hiç bir zaman birbirinden bağımsız olamaması ve sürekli çatışması yatar. Bu çatışma her farklı durumda kendini başka şekilde gösterir. Anneliğin erkeksi mahiyeti, açık bir otorite olarak baba figürü, dişiliğin açık bir tabiyet simgesi olarak ortaya çıkması oyundaki çok biçimliliği oluşturan modern toplumun yapılarıdır. *Hizmetçiler* oyununun başarısı iki hizmetçi tarafından tekrarlanan "hizmetçi ve hanımı" oyunuyla birçok farklı iktidar biçimlerinin gözler önüne serilmesidir (Savona, 1983: 66-69). Öte yandan, bu çok biçimlilik, Genet'nin başarısızlığını da açığa çıkartır. Genet oyundaki simgeleri (ya da boş göstergeleri) alternatif bir toplumsal olarak kurguladığı "dışlanmışlığın" anlamıyla doldurmaya çalıştıkça anlamın çeşitliliği tarafından bozguna uğrar. Fakat kendi anlamını sabitlemekten vazgeçip sadece acayip, irkiltici hatta şok edici, aynı zamanda saçma ve anlamsız işaretler göndermeye başladığı zaman uğradığı yenilgiden sıyrılıp tekrar ayağa kalkar ve düşmanının karşısına yeni ve alternatif bir anlam bütünüyle çıkmak yerine onun anlam bütününü dağıtmayı, onun bakış açısını darmadağın etmeyi, onun anlamlı ve mantıklı bulduğu herşeyi saçma, anlamsız ve garip bir hale sokarak onunla dalga geçmeyi seçer. Böyle bir seçim, kendi anlamını tam olarak yükleyemediği, çok biçimli ve anlamsız figürler yolu ile aslın-

10. Lacan, "ihtirasın" oluşumunun (tıpkı Genet'nin oyunundaki simgeler gibi) her zaman bir ikilem sayesinde gerçekleştiğini ve bu yüzden de görünüşünün ve ifade edilişinin oldukça belirsiz ve yarım olduğuna dikkat çeker. Bkz. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis,* J. A. Miller (ed.), çev. Alan Sheridan (Harmondswordth: Penguin Books, 1979), s. 153-154.

da bir yol, bir olasılık yaratır.

Belki de (alternatif bir toplumsal projeyi gerçekleştirmek açısından) Genet'nin tiyatrosu bir "Ölüm Dansı" olarak tanımlanabilir. Martin Esslin'in söylediği gibi "Eğer Ionesco'nun tiyatrosunda ölüm, varolma duygusuna yayılan bir tükenme veya yokolma korkusu gibi mevcutsa, Genet'nin tiyatrosunda da, varoluş, sadece rüya ve fantezi dünyasındaki hayatın nostaljik bir anısıdır" (Martin, 1961: 211). Bu noktada Esslin, Sartre ile tamamen aynı görüştedir. Sartre'a göre "Genet ölü bir insandır. Yaşıyor gibi görünüyorsa da bu, mezardaki ölülerin sadece bir anı olarak yaşamaları gibidir" (Sartre, 1970: 9). Bu bir ölçüde doğru olabilir: Eğer Genet'yi "kutsal dışlanmışları" kutsayan bir Aziz olarak görürsek, o zaman onun kendi olanaksızlığının içinde boğulup gitmesine şahit oluruz. Bu durumda Genet, Althusserci bir "diş gıcırdatıcı uyum" içinde, düzenin yapısı veya "egemen ideoloji" tarafından sürekli belirlenerek ve tanımlanarak kendi karşıtının içine çekilir.[11] Fakat, aynı zamanda Genet'nin oyunları hükmedici ve kapsayıcı böyle bir "egemen zeminin" "yok"luğunun kanıtıdır. Eğer böyle sabit ve egemen bir zeminin varlığından söz edecek olursak, Genet'nin o derece şok edici ve irkiltici figürleri tahayyül etmesi için gereken hiçbir farklı algı biçiminin varlığından söz edemeyiz. İktidar biçimleri ve muhalefet biçimleri zamana, mekâna ve duruma bağlı olarak, bütüncül ve sabit değil, parçacıklı ve değişkendir. En önemlisi de her iktidar ve muhalefet, varolmak için birbirine ihtiyaç duyar. Birbirine zıt olarak ortaya çıkan olgular ve/ya anlamlar tek yönlü olarak değil, birbirlerinin çekim alanında varolurlar. Bu yüzden her alternatif ya da muhalif ögeyi sarıp sarmalayan ve kendi çıkarına şekillendirerek yokeden bütüncül bir sistemden söz etmemiz oldukça zordur. Öte yandan tek başına gelişebilen bir muhalefet ya da alternatiften de sözedemeyiz. Bu parçacıklılık, değişkenlik ve bağımlılık Genet'ye hem alternatif bir tahayyülün yolunu açar, hem de bu tahayyülün projesinin bütünüyle gerçekleşmesini imkansız kılar. Genet'nin projesinin tam olarak gerçekleşmesini engelleyen şey aslında bir alternatif olarak ortaya çıkmasını mümkün kılan bu bağımlı ve değişken yapıda yatmaktadır. Genet belki kendi "alternatif" projesini tam olarak gerçekleştiremez fakat bu durum bir "ölüm"ü ya da bir yokoluşu getirmez. Tam tersine yeni doğumları mümkün kılacak bir "kanal" oluşturur çünkü Genet hiçbir zaman bütünüyle sessiz kalmamıştır. Laura Oswald, Genet'nin, oyunlarında farklılıkların varolduğu "sabit" alanların arasındaki sınırı kaldırarak kendisini bir "sessizlik içinde yokolmaya" mahkûm ettiğini iddia eder.[12] Oysa tam tersine, Genet, bu karmaşıklık içinden yeniden doğar. Genet'nin oyunlarının büyüsü, bu sınırın zayıflamasından ya da ortadan kalkma-

11. Bkz. Althusser, L., "Ideology and Ideological State Apparatuses", *Lenin and Philosophy and Other Essays*, New Left Books, 1971.

sından doğan iritasyon ve şoktan kaynaklanır. Genet'nin oyunlarındaki figürlerin çarpıcılığı, onların bu "kimliksiz" mahiyetinden gelir.

Bu iki oyundan sonra Genet yazmayı bırakır. Çünkü söylemeye çalıştığı herşeyin bir saydamlık içinde yitip gittiğini ve kendi anlamını bir türlü tam olarak yaratamadığını düşünmektedir. Her türlü aykırı görüntünün çarmıha gerildiği bir dünyada kendi fantezilerinin görüntülerini yaratmaya çalışmış ve başarısız olmuştur. Fakat bir süre sonra Genet bu çarmıha gerilmiş görüntüler arasından konuşmaya başlar. Daha sonraki oyunları olan, *Le Balcon* (*Balkon*), *Les Negres* (*Zenciler*) ve *Les Paravents* de (*Paravanlar*) anlatısallığı herhangi bir öze ya da kapalı bir alternatif toplumsallığa zorlamadan sadece iğrenç ve biçimsiz imajlar yoluyla konuşur. Alışılagelmiş her tür mantık ve anlam bütünlerinin uç noktada dağılmasına ve parçalanmasına şahit oluruz bu oyunlarda. Genet, iyi ve kötü, muhafazakâr ve devrimci, şanlı ve aşağılık gibi bütün ikilemlere başkaldırmaktadır artık. Modern toplumun kendini beslediği bütün zıtlaşmaları, bütün katı ve kutsal kategorileri yerle bir etmek için yeniden yola koyulur. Sonunda, (özellikle "Balkon"da) kutsal toplumun acımasız ve yargılayıcı bakışını, yüzüne bir ayna tutarak kendisine geri gönderir ve kutsal toplumdan öcünü alır. Tabii ki bu, kendisini bir başka merkeze konumlandırarak gerçekleştirdiği bir "karşı-dışlama" değildir. Tam tersine, kategorik, katılaşmış ve kutsal simgeleri iğrenç ve biçimsiz karikatürler haline sokarak, onların belirsiz ve değişken yapısını ortaya çıkartır. Kutsal ve değerli olanla, aşağılık ve zararlı olan arasındaki farkı belirsizleştirir. Genet son oyunlarında bir "sinir krizi" gibi ortaya çıkar. Artık ilüzyonlar ve imajlarla mücadele etmeyi bırakmış, onların tadını çıkarmaya başlamıştır çünkü artık, "kutsal toplum" ve "dışlanmış suçlular, aşağılık serseriler" arasındaki farkın imajlardan oluşan ilüzyonlardan kaynaklandığının tamamen farkındadır. Genet'nin yaptığı artık sadece "Batılı/Modern Adam'ın bilinçaltında yatan kimlik endişesini" dürtmek ve tahrik etmektir.

Bu kışkırtmanın en iyi örneği *Balkon* adlı oyundur. Oyunun başlangıcında muhteşem cüppesiyle dini bir söylev çekmekte olan bir papaz görürüz. Fakat rahibin giysilerindeki ve davranışlarındaki garipliklerden dolayı seyirci bu figürün gerçek bir papaz olduğundan kuşkulanır. Az sonra, orasının bir papazın evi değil, bir randevuevi olduğu ve papaz kılığındaki kişinin seks ve iktidar fantezilerini gerçekleştirmek için para ödeyerek oraya gelen bir havagazı memuru olduğu anlaşılır. Madam İrma'nın randevuevi, "Büyük Balkon" olarak anılan bir yanılsamalar evi – bir aynalar geçididir. Buraya gelen müşteriler, en gizli ve yasak fantezilerini gerçekleştirirler: bir kadın hırsızı cezalandırırken sado-mazoşist oyunlar oynayan bir yargıç, -atı (bunu bir fahişe canlandırmakta-

12. Bkz. Oswald, Laura, "The Scene of Silence", *Jean Genet and the Semiotics of Performance*, Indiana University Press, s. 1 - 33.

dır) ile cinsel oyunlar oynayan şanlı bir general, Aziz Meryem tarafından "bizzat" tedavi edilen bir cüzzamlı, harika bir Arap bakire tarafından kurtarılan bir yabancı lejyoner bu fantezilerden bazılarıdır. Ayrıca "Büyük Balkon"un bulunduğu ülke bir devrimin eşiğindedir. İlk sahnelerde sürekli silah sesleri duyulur. Devrimciler, iffetli ve mesafeli Kraliçe ve onun din adamları, yargıçları ve generallerinin imajlarıyla temsil edilen iktidar düzenini yıkmak istemektedirler. Devrime karşı mücadele Polis Şefi tarafından yürütülmektedir. Polis Şefi gerçek iktidarı temsil etmektedir ve diktatörlüğün modern bir aygıtı, totaliter ve terörist iktidarın bir maşasıdır. Polis Şefi, iktidarın işkence ve fiziksel güçle varolamayacağını, bunun ancak insanların düşüncelerine egemen olarak mümkün kılınacağının farkındadır. Bu tür bir hakimiyetin en başarılı şekilde kurulması, insanların en gizli fantezilerine kadar sızmakla mümkün olabilir. Bu hakimiyet, insanlar fantezilerinde iktidar figürlerini canlandırmayı istedikçe ve Madam İrma'nın randevuevine olan talep devam ettikçe sağlamlaşacak, Polis Şefi de böylece rahat edecektir. Öte yandan bu randevuevinde şimdiye kadar hiç kimse Polis Şefini canlandırmamıştır. Polis Şefi bu yüzden rahatsız olmakta ve kendisinin canlandırılması için bir talep gelmesini beklemektedir. Herşey o büyük gün için hazırlanmıştır, fakat hâlâ bu haşmetli mertebeyi hayal eden ve canlandırmak isteyen biri çıkmamıştır.

Sonunda devrimciler yenilmiştir. "Papaz", "general" ve "yargıç", sahte görüntülerinden usanmış, erotik fantezi oyunları oynadıkları anlardaki gibi tamamıyla güçlü ve hükmedici olmak istemektedirler. Polis Şefinin varlığı ile yüzleştikleri an, bütün ihtişamları sönmüş, onun birer gölgesi olduklarının farkına varmışlardır. Her biri temsil ettikleri figürün sahte giysileri ile varolabilmekte ve bu giysilerin altında kaybolmaktadırlar. Oynadıkları iktidar oyunları onlara artık yetmemekte, üzerlerindeki giysilerin ihtişamı gitgide bir sahteliği vurgular hale gelmiştir. Kısacası bu üç figür gitgide iktidarını ve popülerliğini kaybetmekte, tam da bir karışıklık ortamında insanlar bürünecek daha ihtişamlı iktidar figürleri aramaktadırlar. Bu arada, Polis Şefi, bu üç figüre, gerçek iktidarın kendisi olduğunu ve onu canlandırmak isteyen birisi çıktığında bu iktidarı sonsuzluğa ulaştırabileceğini söyler. Böylece artık iktidarını, erotik hayallerin merkezinde sürdürebilecektir. Polis Şefi kendi imgesini sonsuzlaştıracak bir anıt istemektedir. Onu bu amacına yaklaştıracak ihtişamlı bir mezar yaptırır. İnsanların hayal güçlerini, imrenme duygularını kışkırtacak kadar görkemli, baştan çıkarıcı bir itibar simgesi olarak varolmak ya da yeniden doğmak ister. Ona teklif edilen kırmızı pelerinli ve baltalı cellat imajını reddeder. Polis Şefinin yeni düşüncesi devasa bir penis, bir fallus şeklinde temsil edilmektir.

Polis Şefini canlandırmak isteyen ilk müşteri gelmiştir. Bu müşteri yenilen devrimcilerin lideri Roger'dır. Heyecanlanan İrma, (artık ülkenin kraliçesi olarak resmedilmektedir. Ayrıca olayın geçtiği mekânın bir randevuevi mi yoksa

kraliyet sarayı mı olduğu iyice belirsizleşmiştir) ve saray eşrafı (müşteriler?), sarayın (randevuevinin?) bütün odalarını gösterebilen aynalardan ve periskoplardan oluşan karmaşık bir aygıtla bu muhteşem anı seyretmeye başlarlar. Roger, Polis Şefi üniformasını giyerek, kendi iktidar ve işkence fantezisini canlandırmaya başlar. Tam seans bitmiş ve randevuevinden çıkarılmak üzere iken, Roger oyunun bitmediğini söyler: "Polis Şefini ben oynadığıma göre... seçtiğim karakteri, yazgısının en uç noktasına kadar sürüklemeye de hakkım var demektir, ... hayır kendi yazgımı... onu kendi yazgımın içinde kaybolmaya mahkûm ediyorum." Ve bunu söyledikten sonra bir bıçak çıkarır ve kendi erkeklik organını keser. Artık kendi imajının insanların fantezilerinde yer aldığını gören Polis Şefi tatmin olmuştur. Bunun için büyük bir huzur ve dinginlik içinde ortadan yokolmaya karar verir. Kendini –ya da randevuevindeki görüntüsünü– anıt mezarının içine hapseder. Tekrar bir makineli tüfek sesi duyulur. Yeni bir devrim hareketi başlamıştır. Son sahnede, Madam İrma, seyircilere döner ve oyun onun şu sözleriyle sona erer. "...artık evinize dönebilirsiniz.... herşeyin buradan daha sahte ve gerçekdışı olduğu yere..." (Genet, 1978)

Bu oyun Genet'nin *Zenciler* ve *Paravanlar* oyununda olduğu gibi, rahatsız edici ve gergin bir atmosferi yansıtan sado-mazoşist seks sahneleriyle doludur. İktidar figürlerini simgeleyen bütün karakterlerin, (Polis Şefi, Papaz, General, Yargıç) kostümleri tahrif edilmiştir: Kostümler, içindekileri oldukça komik ve garip gösterecek kadar büyüktür. Ayrıca, oyunun başındaki ilk üç karakter, (papaz, general, yargıç) bütün oyun boyunca tekerlekli patenler giymektedirler. Bu tip bir "tahrifat" aslında Genet'nin "gizli strateji"lerinden biridir. Buradaki sorunsal, diğer oyunlardaki gibi iki zıt kutbun (suçlular ve kutsal toplum, devrimciler ve saraydakiler, vs.) bir türlü tam olarak varolamaması ya da kendi düşmanı yerine onun simgesine saldıran insanların dramı değildir.Bu iki zıt kutup arasındaki sınırın kalkması, randevuevi mi saray mı belli olmayan bir yer, "içerisi" ve "dışarısı" arasındaki sınırın belirsizliği, kostümlerine küçük gelen, ayaklarında paten oraya buraya kayan kimlikleri belirsiz biçimsiz insanlar, öznesi ve nesnesi ortada olmayan bir iktidar savaşı, oyundaki temel vurguları oluştururlar. Genet bu oyunda imkansız bir varoluşa ya da keskin bir yenilgiye ağıt yakmamaktadır. İnsanların içindeki iktidar olgusunun ciddiliği ile sürekli alay etmekte, devrim lideri dahil bütün iktidar figürlerinin görünüşlerini tahrif etmekte, zamanı ve mekânı tümüyle belirsizleştirerek seyircinin katı ve kategorik algılama ve düşünme sistemlerini sarsmaktadır. Burada ne bir varolamayışa duyulan öfke, ne de bir varoluşu engelleyen diğer bir özneye ya da toplumsallığa duyulan nefret vardır. Genet, "tahrif" yoluyla bütün bir mentaliteyi, düşünme biçimini sorgulamakta, bütün zıtlıkların belirsizliğini vurgulamakta, bütün hayranlıkların, nefretlerin ve savaşların boşunalığını traji-komik bir şekilde göstermeye çalışmaktadır. Bu noktada Genet, daha önce söz ettiğimiz "yeni

doğumları mümkün kılacak kanalı" kazmaya başlar.

Genet'nin yeniden doğmasına yol açan şey sadece seyirciyle yüzleşmesidir. Bir hapishane hücresindeki homoseksüel mahkûmlarla karşılaşan orta sınıf bir seyirci buna nasıl tepki verir? Ya da hanımlarına suikast düzenleyen iki biseksüel hizmetçiyi gördüklerinde? Ya da fahişelerle cinsel fantezilerini tatmin etmeye çalışan, fetişist süslere bürünmüş ve devasa elbisesinin içinde kaybolmuş bir papazı, bir yargıcı, bir generali gördüklerinde? Ya da militan zencilerle karşılaştıklarında? Ya da ölen bir teğmenin suratına yellenen askerler gördüklerinde? En dramatik olanı da en gizli ve ayıp fantezilerinin, en kutsal ve saygıdeğer kabul ettikleri figürlerle birleştiğini gördüklerinde ne hissedeceklerdir? Bundan daha da korkuncu, kendilerini varettikleri en iffetli ve en temel değerlerinin sahteliği ve boşluğu yüzlerine çarpıldığı zaman ne yapacaklardır? Belki de, insanlar bu 'aykırılıklarla" karşılaştıkça, onları kanıksamaya, hatta kabullenmeye başlayacak, "Güzel ve Çirkin", "Sevimli ve İğrenç" anlayışlarında bir tahrifat ve değişme meydana gelecektir. En azından daha önce şok edici derecede "iğrenç" buldukları bir görüntüye artık aldırmamaya başlayacaklardır ki, bu da açıkça, bir anlayışın tahrifatı anlamına gelir. Diğer bir deyişle estetik, ahlaki ve siyasi değerlerinin değişkenliğini kabul etmeseler dahi "iğrenç şeyler"in karşısında duydukları rahatsızlığın yoğunluğu azalacaktır. Öte yandan kendi içlerinde keskin bir sınırla ayırdıkları fantezi dünyası ve günlük hayat arasındaki sınır belirsizleşmeye başlayacak, düşüncelerini ve hayal güçlerini içine hapsettikleri duvarlar ortadan kalkacaktır. Sonuçta "iğrenç" ve "çirkin" olanın ne olduğu sorgulanmaya başlayacaktır. Genet'nin oyunlarında olduğu gibi, aykırı imgeler her sahnelenişlerinde şok edici etkilerini biraz daha kaybedecek, "kötülük" ve "kötü" gibi kategorilerin sınırları gitgide zayıflayacak, "Ötekilik" ilişkileri şekil değiştirecek, "Biz ve Onlar"ın tanımı giderek belirsizleşmeye başlayacaktır. Tabii ki bu tip bir belirsizleşme, hiç bir zaman yeni zıtlıkların, düşmanlıkların, yeni mücadele biçimlerinin ve yeni Ötekilik ilişkilerinin doğmasına engel olamayacaktır. Fakat bir yandan da farklılıkları çoğaltarak ve insanların tahayyülünü genişleterek onları daha toleranslı olmaya itecek ve birçok farklı estetik biçimlerin ve anlamların doğmasına yolaçacaktır.

"Modern toplumun" estetik deneyimi, Platoncu güzellik anlayışına dayanır. Platon a göre güzellik, gerçeğin ihtişamlı bir şekilde kendini göstermesidir. Bu "güzellik", günlük hayatın ve algıladığımız dünyanın ötesinde bizleri kapsayan ve vareden özdür. Burada çok açık bir özdeşleştirme mekanizması kurulur: Platoncu estetik deneyim, bir eksiklik ve sınırlılıktan saf ve öz bir biçime doğru yöneliş şeklinde tanımlanır. Bu saf ve öz biçim aynı zamanda evrenseldir ve eğer birey kendini bu estetik deneyim içerisindeki "evrensel" ile özdeşleştirerek varederse, "kimlik", diğer bireylerin de aynı şekilde tecrübe ettiği bir "tekrar"

yoluyla oluşacaktır.[13] Bu noktada, Genet'nin bu hayali "evrensel güzellik" anlayışını tahrif ettiğini söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, Genet'nin önemi, "evrensel estetik deneyim" yoluyla kurgulanan, "evrensellik" olgusunu ve "kimlik" biçim(ler)ini sorgulamasında ortaya çıkmaktadır. Genet, basitçe tekrarlanamayacak olanı ve belirli normları oldukça aşanı bambaşka bir estetikle, bir tahrifat estetiği ile resmetme cesaretini göstermiştir ve eğer bir "aziz" ve/ya "şehit" olarak kabul ediliyorsa, bunun tek sebebi ona atfedilen bu mertebeleri dahi tahrif edecek kadar alaycı ve cesaretli olabilmesidir. Bu alaycılık ve cesaret, bir yıkıma değil evrensel olarak nitelenen yekpareliğin sınırlamalarından uzakta, farklı bakışları ve "özgül" varoluşları inşa etmeye yöneliktir.

13. Laclau, Ernesto, "Building a New Left" (Yeni bir Sol'un İnşası), *New Reflections on the Revolution of our Time* (Zamanımızın Devrimi Üzerine Yeni Düşünceler), Verso, 1990, s. 190.

Türkçe'de Jean Genet

Giacometti'nin Atölyesi, Metis, 1990.
Balkon, Ayrıntı, 1990
Hizmetçiler, Nisan, 1990
Paravanlar, Remzi, 1991.
Gülün Mucizesi, Ekin, 1994.
Açık Düşman, Metis Seçkileri, Metis, 1994.

Kaynakça

Althusser, L., *Essays on Ideology*, London and New York, Verso, 1971.
Baker G.P. and Hacker P.M.S., *Wittgenstein, Meaning and Understanding*, Oxford UK & Cambridge, USA, Blackwell, 1980.
Borch-Jacobsen M., *Lacan, The Absolute Master*, Stanford, California, Stanford University Press, 1991.
Bowie, M., *Lacan*, London, Fontana Press, 1991.
Esslin, M., *The Theatre of the Absurd*, London, New York, Toronto, Penguin Books, 1991.
Foucault, M., *Discipline and Punish, The Birth of Prison*, London, New York, Toronto, Penguin Books, 1991.
Freud, S., *On Metapsychology, The Theory of Psychoanalysis*, cilt II, London, New York, Toronto, Penguin Books, 1991.

Genet, J., *The Thief's Journal* (çev. Bernard Fretchman), London, New York, Toronto, Penguin Books, 1967;
Our Lady of Flowers (çev. Bernard Fretchman), London and Boston, Faber & Faber, 1973.
The Maids and Deathwatch (çev. Bernard Fretchman), London and Boston, Faber & Faber, 1989
The Balcony (çev. Bernard Fretchman), London and Boston, Faber & Faber, 1978.
Hayman, H., *Theatre and Anti-Theatre*, Secker and Warburg, 1979.
Hebdige, D., *Subculture, The Meaning of Style*, London and New York, Routledge, 1979.
Lacan J., "Motifs du crime paranoiaque", *Obliques*, No. 2, 1972.
De la psychose paranoiaque dans ses rapports avec la personnalite , Paris, Seuil, 1980.
The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis (çev. Alan Sheridan), 1977, London, New York, Toronto, Penguin Books, 1977.
Ecrits, A Selection, London and New York, Routledge, 1977.
Laclau, E., *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London and New York, Verso, 1990.
Martin, Esslin, "Jean Genet: A Hall of Mirrors", *Theatre of the Absurd*, Penguin, 1961.
Oswald L., *Jean Genet and the Semiotics of Performance* , Indiana University Press, 1989.
Sartre, J. P., *Saint Genet, Actor and Martyr* (çev: Bernard Fretchman), New York, Signet Classics, 1970.
Savona, J. L., *Jean Genet*, London, Macmillan Press, 1983.

K O N U Ş M A L A R

Ayşe Erkmen

-mişti.	-muşmuşum.
-mişiz.	-mışsınız.
-mişim.	-mış.
-muşsun.	-mıştı.

-muştu.	-müşüz.
-müştü.	-müşmüşüm.
-mişmişsiniz.	-mişim.
-muşuz.	-muşmuş.

-muşmuşsunuz.
-mışım.
-mişsin.
-müşmüşsün.
-muşsunuz.
-mişmişim.
-muşum.
-mışsın.

-müş.	-mışmışsın.
-müşsünüz.	-mişmişsin.
-mışmışsınız.	-müşmüşsünüz.
-mişsiniz.	-muşmuşsun.

* Ayşe Erkmen,

"EVDE"
Berlin Kreuzberg mahallesi,
Oranienstrasse, Heinrichplatz'da 18 no.lu evin öncephesinde
siyah pleksiglas ile uygulama, 1994;

"KONUŞMALAR"
İstanbul Taksim Meydanı,
Elektronik Reklam Panosu,
Her gün, gün boyunca
yaklaşık 10 dakikada bir yayın.
1-28 Şubat 1997.

Defter'de uygulama:
Semih Sökmen

ANTİGONE'NİN İKİLEMİ

Tina Chanter

Bu makaleye, Derrida'nın eserlerine, kadın sorusunu sorarak başlayacağım ve ardından Levinas'ın dişiliği ele alışına geçeceğim. Üçüncü bir tartışma alanı Sofokles'in *Antigone*si üstünde odaklanacak; bunu, makalenin son sayfalarında günümüz feminist düşüncesinin bazı meselelerini tanıtmak için kullanacağım. Derrida'nın ve Levinas'ın eserlerinin gündeme getirdiği bazı düşüncelerin konuyla ilişkisini kurarak, dişil özgüllüğü (*specificity*) olumlayan her girişimin, feministleri özcülük içine sokacağı savına karşı çıkmayı umuyorum.

Warwick Üniversite'sinde, Julia Kristeva'nın da katıldığı ve onun "Kadınların Zamanı" adlı makalesinin* tartışıldığı bir seminerde, şu soru sorulmuştu: "Jacques Derrida feminist midir?"[1] Derrida bu soruya yanıt vermiş olsa bile, soru hâlâ anlamlı bir sorudur.[2] Derrida, bir söyleşide, Heidegger'in Nietzsche'yi okuyuşu üstüne yazdığı kitabı *Spurs*'e gönderme yapan bir soruyu yanıtlar.[3] Söyleşiyi yapan, bir kadın, Derrida'ya sorar: "Eğer cinsiyet farklılığı sorusu, bölgesel (*regional*) (ontolojiye ve doğruya göre ikincil olmak anlamında) bir soru değilse, eğer sizin teklif ettiğiniz gibi gerçekten 'artık bir soru bile olmayabilirse,' 'kadın'ın yerini' nasıl tarif edersiniz?" (C 66) Derrida yanıt vermeden önce, kendisine konudan sapma iznini verir ve Levinas'ın kadını yazışı meselesi açısından önemsiz olmayan bir dolanım (*detour*) yapar. "Belki kadının bir tari-

* Bu makale, özgün adıyla "Antigone's Dilemma", *Re-Reading Levinas* içinde yer almaktadır, der. R. Bernasconi ve S. Critchley, Indıana University Press, Bloomington and Indıanapolis, 1991.

** Kristeva'nın bu makalesi *Defter* dergisinin 21. sayısında yayınlanmıştır, çev. İskender Savaşır, sayı: 21, Bahar 1994. (ç.n.)

1. Julia Kristeva Mayıs 1986'da Warwick Üniversitesi, Felsefe Bölümü'nde bir seminer verdi.

2. Christie V. Mc Donald, "Choreographies," Jacques Derrida ile söyleşi, *Diacritics* 12, yaz 1982: 66-76. Bundan sonra, metinde C harfiyle gösterilecek ve sayfa numaraları verilecektir.

3. Jacques Derrida, *Eperons: Les Styles de Nietzsche: Spurs: Nietzsche's Styles*, iki dilde basım, London and Chicago, University of Chicago Press, 1979.

hi yoktur" (C 68) der Derrida. Önerdiği şey, kadının geri bir adım atarak dışına çıkabileceği bir tarihi, "sürekli ilerleme" olarak anlaşılabilecek bir tarihi olmadığıdır. Belki de, der Derrida, "tümüyle başka bir tarih" vardır: "Paradoksal yasaların ve diyalektik olmayan süreksizliklerin tarihi, mutlak olarak heterojen ceplerin, indirgenemez tikelliklerin, duyulmamış ve hesaplanamaz cinsiyet farklılıklarının tarihi." Derrida'nın sözünü ettiği tarih, Kristeva'nın kadınların zamanı olarak betimlediği ritmik döngüsel zamana, çizgisel olarak ilerleyen tarih fikrinin altını oyan Nietzsche'ci anıtsal zamandan çok uzağa düşmez.[4] Bu kesintili zaman, Levinas'ın sonsuzunun etkisindeki totalitenin kırılmasıyla yakınlıklar taşır.

Derrida'nın, kadının yeri hakkındaki soruya verdiği yanıta gelirsek, o bunu şöyle yeniden formüle eder: "Niçin kadının bir yeri olsun ki? Ve neden yalnızca tek bir tane, tek bir aslî yer?" "Bu soruyu siz ironik bir biçimde tercüme edip, benim görüşüme göre *kadının hiçbir yeri yok* diyebilirsiniz. Kuşkusuz kadın için yer yok demek risklidir ama bu fikir antifeminist değildir, bundan çok uzaktır; doğru, feminist de değildir" (C 68).

Öyleyse, en azından Derrida'ya göre, sorusu feminist bir soru değildir. Yanıtı bilsek bile, "Jacques Derrida feminist midir?" sorusu yine de anlamlı bir sorudur demiştim. Anlamlıdır, çünkü "Hayır" yanıtı, kendisini sürekli tarihle sınırlamayan, çizginin zamanı içinde içerilmeyen ama bu çizgisel tarihle başka bir zaman arasında hareket ederek kadınların zamanının olduğu olumlamasına varan bir söylem içinde verilmiştir.

"Jacques Derrida feminist midir?" sorusunun anlamlılığı, onun bu soruya verdiği yanıtın evet ya da hayır olmasından çok, soruyu sormuş olanın bir erkek olduğu, ve bu sorunun onu sorana ve onu duyana bağlı olarak farklı bir soru olduğu gerçeğinde yatar. Yalnızca, soruyu soranın erkek ya da yanıtlayanın kadın olmasına bağlı olarak değil, aynı zamanda, eğer soru soran erkekse, soruyu erkek olarak mı sorduğuna, eğer yanıtlayan kadınsa, soruyu kadın olarak mı yanıtladığına bağlı olarak. Yani, erkeğin soruyu kendi zamanından, ilerleme olarak tarihin zamanından mı sorduğuna, kadının onu kendi zamanından, bu tarihi boydan boya kesen bir zamandan mı yanıtladığına.

4. Julia Kristeva, "Kadınların Zamanı," *The Kristeva Reader*, der. Toril Mori, Oxford, Basic Blackwell, 1986, 189. Bkz. Nietzsche'nin denemesi "Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben," *Unzeitgemasse Betrachtungen II, Nietzsche Sämtliche Werke*, cilt. 1, Nördlingen, Deutscher Taschenbuch, 1980, 258-65; "On the Uses and Disadvantages of History for Life," *Untimely Meditations*, çev. H.J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, 67-72. Feminist zaman temasını "Dişi Zamansallık ve Feminizmin Gelecekleri" adlı yazımda geliştirdim, bkz. *Abjection, Melancholia and Love*, derl. J. Fletcher ve A. Benjamin, Warwick Studies in Philosophy and Literature, London, Routledge and Kegan Paul, 1990, 63-79.

Benim bahsettiğim bu özel durumda, "Jacques Derrida feminist midir?" sorusunu soran erkek, Derrida'yla söyleşiyi yapan kadın gibi, *Spurs*'u okumaktaydı, ve bir erkeğin bir kadın gibi yazmak istemesinin ne anlama geldiği konulu bir tartışma açıldı.[5] Bir erkeğin bir kadın olarak (gibi) yazmak istemesi ne anlama gelirse gelsin, bu, bir kadının bir kadın olarak (gibi) yazmak istemesinden dikkate değer bir biçimde farklıdır. Bu konuda ısrar etmek isterdim. Denilebilir ki kadın sorusu, kadın-soru, bir kadının bir kadın olarak (gibi) yazmak istemesinin ne anlama geldiği sorusunu yanıtlamaya başlamadan önce yönelinmesi gereken bir sorudur. Fakat eğer, Derrida'nın yazmış olduğu gibi, "kadının *bir* özü ya da cinsiyet farklılığı" diye "bir şey yok" ise, ve aynı şekilde, "*Es gibt Sein*'da, yani Varlığın verişinde ve armağanında, *es gibt*'ın özü olan bir şey de yok" (S 120/121) ise, kadın sorusunu sormak imkânsız mıdır? Eğer kadının sürekli ilerleme tarihi anlamında bir tarihi yoksa, belki de sonunda kadını sorgulamadan önce, kadının yazışının sorgulanması gerekecektir. Belki de bu yazı imkânsız bir soruyu sormanın bir yolunu bulmamızı sağlayacaktır. Eğer kadının ta kendisi denecek bir şey yoksa (S 100, 101), belki kadının yazışı tam da onu aramamız gereken yerdir, kadın sorusunun kendi kendisini sorduğu yerdir; çünkü, Derrida'nın *Spurs*'de yazdığı gibi, "Sanat, tarz ve doğru sorusunu, kadın sorusundan ayrıştırmak imkânsızdır" (S 70, 71). Soru kendi kendisini değişik biçimlerde ortaya çıkartacaktır, metnin erkeğin metni mi kadının metni mi olduğuna bağlı olarak.

Derrida "En ce moment meme dans cet ouvrage me voici"* adlı denemesine "O yükümlülük altına girmiş olacaktı"** sözcükleriyle başlar.[6] Yazdıkça, az çok açık hale geliyor ki bu sözcükler Emanuel Levinas'a gönderiyorlar. Fakat denemenin son sayfasında Derrida şu soruyu sorar: "Eğer dişi fark onun (*his*) eserini belki de ve neredeyse okunmaz bir biçimde önceden mühürlemişse, eğer o (*she*) aynının derinliklerinde onun (*his*) ötekisinin ötekisi haline gelmişse, onun (*his*) adının biçimini bozmuş mu olacaktım, ona, yazıda, bu anda, bu eserde, gerçekten de burada, 'O (*she*) yükümlülük altına girmiş olacaktı'?" (EM 59; AM). Eril o "*he*'den, dişi o "*she*'ye bu kayma hangi hareket içinde meydana gelir? Kadın, Derrida'nın Levinas üstüne yazdığı bu metne nasıl yazılmıştır? Derrida "iki kez, görünüşte harfiyyen aynı" diyerek, Levinas'ın "yazmış olacağı" bir cümleyi alıntılıyor. Cümle şu: "Sonuna kadar düşünülmüş eser, Aynının Başkasına doğru gittiği hareketin radikal cömertliğini talep eder.*** Sonuç

* "Tam bu anda, bu eserde, işte buradayım." (ç.n.)

** "Il aura oblige", İngilizce'ye "He will have obligated" olarak çevriliyor. (ç.n.)

5. Bkz. *Spurs*, 127. Bundan sonra metinde S harfi ile gösterilecek.

6. Jacques Derrida, EM 21-60; AM. Bundan sonra metinde parantez içinde gönderme yapılacak.

olarak da, ötekinden bir *nankörlük* (*ingratitude*) talep eder" (EM 24; AM). Kadınlar, Derrida'nın metnine yazılmış olmalarına karşılık nankörlük mü etmeliler, diye sorulabilirdi. Bir kaç sayfa sonra Derrida şöyle der:

> Yazı, böylece, ötekinden başlayarak bir yer verir ve bir olay meydana getirir, örneğin, bunu: *Il aura obligé*. Bu yanıtı, bu yanıtın sorumluluğunu sorgulamak isterdim sırası geldiğinde. Sorgulamak, burada uygun sözcük değil tabii ki, ve onun, benim ve senin arasında olanı nasıl niteleyeceğimi henüz bilmiyorum; bu, soruların ve yanıtların düzenine ait değil. Daha doğrusu, onun sorumluluğu –ve onun sorumluluk hakkında söyledikleri– bu konuda kodlanmış tüm söylemlerin ötesinde bizi sorgulayan.
>
> Öyleyse: ne yapıyor, nasıl eser veriyor, ne zaman, bir şimdinin yanlış görünümü altında, bir şimdiden-daha-fazlada (*plus-que-parfait*); örneğin bunu yazmış olacaktı, sana yavaşça okuduğumu, tam şu anda, dinle. (EM 28; AM)

Bunu, Levinas'ın bir dipnotta zikrettiği, Şarkıların Şarkısı ndan bir dizeye, "Aşktan hastayım"* dizesine yapılan bir göndermeyi içeren uzun bir pasaj izler.[7] Derrida'ya göre, bu dize "tercüme edilmiş ve (bir dipnotta, asıl metni açmak ve sınır dışı etmek için) alıntılanmış" değildir yalnızca; "o, bir kadının ağzından çekilip alınmıştır, ötekine verilmek için" (EM 30; AM). "Niçin," diye sorar Derrida, " (Levinas) bunu eserinde aydınlığa kavuşturmaz?" Derrida'nın kendi sorusuna verdiği yanıt daha sonra aynı metinde tekrar ele alınacak ve onu söylediği andaki kanaatinin güçlülüğüne rağmen, sorgulanacaktır. Tam bu anda, metninde, Derrida diyor ki, Levinas'ın, bu dizenin bir kadının ağzından çekilip alındığını açık hale getirmemesinin sebebi, " şüphesiz bu bağlamda ve onun en acil amacı bakımından, bunun ikincil olmasıydı." Bir tedbir notuna şunu eklediğinde, " En azından, burada, o, bu soruya cevap vermiş gibi görünmüyor." Derrida'nın sözlerini geri almak zorunda kalabileceği konusunda önceden uyarılmış oluyoruz. Soru ortaya çıktı – kadının yeri, bu noktadan itibaren bu denemede sorgulanabilir olarak kalır. Dişi, Levinas için ikincil midir, ya da mutlak öteki midir, ve tam da birincil midir? Bir çok soruyu bir tek soru haline getirerek, öne atılıp sorabiliriz: dişi ile ilişki (*feminine relation*) mutlak

*** Levinas'ın "Autre" sözcüğünü "Başka", "Autrui" terimini "Başkası" diye çevirebiliriz. İngilizce'de bunlar "other" ve "The Other" olarak çevriliyor. Ancak Levinas'ın bu ayrıma çoğunlukla sadık kaldığı söylenemez. O zaman, "autre" ya da "the other" sözcüğünün nasıl kullanıldığını bağlama bakarak anlamaktan başka çare kalmıyor. Bununla beraber, Türkçe'de "öteki" sözcüğünün içinde "öteliği" taşıması Levinas çevirirken büyük bir avantaj haline geliyor. Levinas'ın "Autrui" anlamındaki "autre"unu yerine göre "Öteki", yerine göre (örneğin, başka ile başkası arasında ilişkinin gündeme geldiği yerlerde) "Başkası" olarak çevirmenin bizce bir sakıncası yoktur. Bu anlayışla, bu makalede örneğin "the other of the other" gibi bir ifadeyi "ötekinin ötekisi" diye çevirdik. (ç.n.)

* "I am sick with love." (ç.n.)

7. Levinas kaynağının Şarkıların Şarkısı olduğunu beşinci bölümün beşinci dipnotunda yazıyor. AE 181; OB 198.

aşkınlık ilişkisi midir, yoksa nihaî olarak içinde bir kendine dönüşü mü barındırır?

Levinas dişinin ikincilliği üstünde ısrar etse de, Derrida Levinas'ın metninde karşıt olumlamayı da bulur. Derrida'nın sözcükleriyle söylersek, "Dişi (onun metninde) bütünüyle ötekinin (*wholly other*) bir figürü olarak da betimlenmiştir." Ve bununla birlikte, diye devam eder Derrida, "bu eserin, kolay bir şekilde ait olmadığı felsefe tarihinde, imzasının cinsel işaretini (*mark*) silme düzmecesi yapmayan ilk ve seyrek eserlerden biri olduğunu teslim etmiş bulunuyoruz. Levinas, bu yüzden, (ötekini söyleyişinin tüm sisteminin) ötekisinin bir kadın olması ve ona bu yerden emretmesi olgusundan şaşkınlığa düşecek son kişi olacaktır."(EM 56)

Levinas'ın eserinde, dişi ile Öteki arasındaki öncellik sorusu, tıpkı yüzyüze ilişkide ben ile Öteki arasındaki öncellik sorusu gibi, gerçekten de zor bir sorudur. Hangisi önce gelir, etik ilişki mi yoksa dişi ile ilişki mi? Elemental haz duyuşun buyur edilen beni mi yoksa buyur eden öteki mi? Bir anın duruşu içindeki konumunda emredilen ben mi, yoksa gözleri cinayeti yasaklayan Öteki mi? Hangi ilişki, eğer böyle denebilirse, daha aşkındır, dişi (ile ilişki) mi yoksa Öteki (ile ilişki) mi? Levinas'ın eserinde dişinin pek çok anlatımı olduğu için soru hiç basit değildir. Levinas, dişiden *eros* olarak, bereketlilik (*fecundity*) olarak, şehvetlilik (*voluptuosity*) olarak, meskende, annelik olarak sözeder. Bu ayrı anlatımlar nasıl anlaşılacaktır, ve etik yüzyüze ilişkiye nasıl bağlanırlar? Erotik ilişki olarak, şefkatin yolu olarak dişilik Ötekiyle olan etik ilişkimi önceler mi?

Levinas'ın, dişiyi birbirinden farklılaşan anlatımları, ilk eserlerinde erotik ilişkiyle ilgilenmesinin yerini nasıl yavaş yavaş etik olanla ilgilenmeye bıraktığı gösterilerek açıklanmak istenebilir. Elbette bu açıklama, 1947'de (*Le Temps et l'autre* da ve *De l'Existence à l'existant*'da*) *eros*'un ve dişinin ağırlıkta olduğu, buna karşın 1961'de *Totalité et Infini*'nin etik ilişkiyi ayrıcalıklı hale getirir gibi göründüğü olgusundan destek bulacaktır.[8] Hatta, dişinin ortadan kayboluşunun, –ki buna *Autrement qu'etre* de anneliğe karşı gitgide artan bir ilgi eşlik eder– erotik olandan etik olana doğru bu kayışın bir göstergesi olduğu bile savunulabilir. Fakat Levinas'ın oldukça yeni bir metninin incelenmesi bu varsayımı çürütür.

1977'de, *Le Temps et l'autre*'un ikinci baskısına, Levinas'ın bu başlık altında verilmiş dersleri ilk kez yayınlamasından otuz yıl sonra, yeni bir önsöz yazılmıştır (ama 1979'a kadar yayınlanmamıştır). Önsöz, *Totalité et Infini*'nin basımını 15 yıl, *Autrement qu'etre*'inkini üç yıl geride bırakır. Levinas, bu eserin

* Buradan itibaren Levinas'ın eserlerinin özgün adını kullandık. (ç.n.)

8. Emmanuel Levinas, TA; TO. Levinas, DE; EE. Metinde bundan sonra parantez içinde gönderme yapılacak.

"anî ve beceriksiz" stili-stilsizliği dediği şeye dair çekinceleri olmasına rağmen, *Le Temps et l'autre*'un metnini düzeltmediğini söyler. Bu eserde "doğan ve ilk kez formüle edilen" esas projeye hâlâ bağlı olduğundan, metin üzerinde yeniden çalışmamıştır (TA 7-8; TO 29-30). Yeni önsözde, Levinas 1947'de yazdığı metindeki iki temel noktanın altını çizmeyi seçer. Her ikisi de 1947'de "başkalık fenomenolojisine ve aşkınlığına" nasıl girişilmiş olduğuyla ilgilidir (TA 14; TO 35). *Le Temps et l'autre*'da, başkalığın aşkınlığı, herşeyden önce "dişilikten yola çıkılarak" aranmış, ve "aşkınlığın yapısı" ilk kez "babalıktan yola çıkarak" göze çarpmıştır. Aşkınlığın ilk yolu, dişilik, diyor Levinas, "bana bir fark olarak göründü," diğer tüm farkları boydan boya kesen bir fark, "yalnızca diğerlerinden farklı bir nitelik olarak değil, bizzat fark niteliği olarak." Öte yandan, babalık, baba ile oğul arasındaki ilişkidir, bir ilgisiz-olmayış (*nonindifference*), "bir başkasının yüklendiği bir imkân: oğul sayesinde mümkünün ötesinde bir imkân olur." (TA 14-15; TO 35-37)

Levinas'ın *Le Temps et l'autre*'da taslaklaştırdığı projeyi, sonraki eseriyle uygunluk halinde görmesi, *Le Temps et l'autre*'da karşılaştığımız dişi ve babalık analizlerinin *Totalite et Infini*'de ve *Autrement qu'etre*'de doğrulandığını bulmayı bekleyebileceğimizi gösterir. Fakat ilk metinlerle son metinler arasında çelişkiler ortaya çıkar. Üstelik, yalnızca ilk ve son metinler arasında değil, hatta aynı metnin içinde bile... Levinas bazen etik olanın önceliğini onaylar görünür, bazen de dişi olanın önceliğini. *Le Temps et l'autre*'da etik olanı içerdiği varsayılan aşkın, dişinin bir modu olarak görülürken (TA 15; TO 36) ve *De l'Existence à l'existant*'da dişinin pekâlâ (*par excellence*) öteki olduğu söylenirken (DE 145; EE 85), *Totalité et Infini*'de erotik ilişkinin statüsü muğlak hale gelir. Levinas bu eserde der ki, "Aşkta aşkınlık dilden hem daha uzağa, hem daha az uzağa gider"(Tel 232; TI 254) Yani, etik ilişkideki yüzden hem daha fazla, hem daha az aşkındır. "Mesken" bölümünde, Martin Buber'in I-Thou ilişkisinin, dişi başkalıkla ilişki olduğunu okuduktan sonra (Tel 129; TI 155), arkasından gelen "Eros'un Fenomenolojisi" adlı bölümde aşka ait hareketin, I-Thou ilişkisinin yapısını paylaşmadığı okununca, muğlaklık daha da bileşik bir hale gelir (Tel 238; TI 261 ve Tel 242; TI 264).

Dişi boyutun mevcudiyetini güvenceye almak için kadınların ampirik olarak mevcut olmalarının gerekmediğini ileri sürmesine rağmen (Tel 131; TI 158), Levinas'ın "dişilik" ve "annelik" gibi terimleri kullanışının cinsel olarak özgül olduğu bir kaç şekilde gösterilebilirdi. Örneğin, Platonik *eros* kavrayışını eleştirir; çünkü bu, "dişinin rolünü kabul etmekte tamamen başarısız kalır" (DE 145; EE 85). Levinas, dişiyi tekleştirerek, onu, maruz bırakıldığı unutuluştan çekip almak ve ona olumlu bir anlam yüklemek istediğini açıklar. Levinas ne "babalık," "evlâtlık," "kardeşlik," "erlik," (*virility*) gibi terimleri nötr bir şekilde kullanır ne de "dişi" terimini. Erliği, tutarlı bir biçimde başkasının üstün-

de baskınlık kuran efendiliğin diliyle ilişkilendirir.

Le Temps et l'autre da, Levinas, edilgenliğin anlamının, "erliğin sonu," "artık umudun olmadığı yer" olarak belirtir. (TA 61; TO 73). Levinas "en üst berraklık ve böylece, en yüksek erlik" olarak adlandırdığı Heideggerci otantik ölüme-doğru-olmak analizine karşı çıkar. Heidegger için ölüm en âlâ (*par excellence*) imkândır. O, "bütün diğer imkânları mümkün hale getirir" ve böylece "bizzat, imkânı kavramanın hayret verici işini" mümkün hale getirir (TA 57; TO 70).

Buna karşın, Levinas "her edilgenlikten daha edilgen" olan edilgenliği, "yaralanırlıkta, başkası-için edilgenliği," "anneliğe" gönderir (AE 89; OB 71). Acı çekmek "sabrın edilgenliğidir" (AE 93; OB 73), bir geçmiş gibi, ki "tüm hafızaya ve hatırlamaya öncel...yeniden onarılamayacak bir zaman" (AE 133; OB 104-5). Edilgenlikte, kadın anne görünümüyle ortaya çıkar. Levinas der ki:

> Annelikte anlamlandıran şey ötekiler için bir sorumluluktur... En mükemmel haliyle taşımak olan annelik, zulüm edenin zulmünün sorumluluğunu bile taşır.
>
> Bir doğadan ziyade, doğadan evvel, dolaysızlık bu yaralanırlıktır, duyarlılık (*sensibility*) bu anneliğe, bu doğum-öncesine ya da doğa-öncesine aittir. Bu yakınlık (*proximity*), bitişiklikten daha dar, daha sıkıştırıcıdır, şimdi olmuş her geçmişten daha eskidir. (AE 95; OB 75)

Her edilgenlikten daha edilden bir edilgenlik, benin tüm sorgulamalarından evvel bir sorumluluk, etkinlik-edilgenlik ayrımı arasında bir üçüncü yolu işaretler. Bu, dışlanan ortayı (*excluded middle*) kabul etmenin bir yoludur.[9] Diğer bir yol, Levinas'ın kadının mevcudiyetini, mevcudiyetin ve yokluğun eşzamanlılığı, anlam ve anlamsızlık, anlamlandırma ve anlamlandırmama arasında bir salınım (*alternation*) olarak kabul etmesidir. Levinas *eros*'u Shakespeare'nin cadılarının kehaneti ile bağlar: "Ciddiyetin tamamen eksik olduğu bir düzen." Burada Levinas der ki, "sevilen bana karşıttır, benim istemimle mücadele eden bir istem olarak değil, tam tersine doğru söylemeyen sorumsuz bir hayvanilik olarak." Fakat bu betimlemeler dişiyi anlamsızlığın ve önemsizliğin alanına düşürmek şöyle dursun, zaten yüze gönderme yaparlar. Yüzün doğrudan ifadesinin zaten bir adım önünde olan dişi, anlamı gizler. "Eşseslilik (*equivocation*) dişinin epifanisini* oluşturur – aynı zamanda sorgulayanı, işbirlikçiyi ve içine girdiği erkek uygarlığındaki erkeklere çoğunlukla hâkim olan üstün zekâlı efendiyi; ve bir kadına kadın gibi davranılması demek, ona sivil toplumun emrede-

* epifani eski yunanca bir sözcük. "*Epi*" eki "-den", "*fani*" ise "göstermek". Ruhani olanın cismani olanda kendini göstermesi; Tanrı'nın çocuk İsa'*dan* görünmesi. Levinas bağlamında başkasının yüzünde gözle görülemez, akılla kavranamaz olanın (bana bakan ve *konuşan* yüzde) kendini göstermesi. (ç.n.)

9. Bkz. John Llwelyn'nin "orta ses" (*middle-voice*) tartışması, *Derrida on the Threshold of Sense*, London, Macmillan, 1986, 90-94.

meyeceği kurallara göre davranmak demektir" (Tel 241-42; TI 263-64).

Levinas'ın bu son betimlemesi Antigone'ye mi, yoksa Shakespeare'in cadılarının iki anlama da çekilebilecek kahkahalarına mı gönderme yapıyor; Levinas'ın aklında "cemaatin ebedi ironisi" mi, yoksa daha sonra, kralların düzeniyle dalga geçmek için sık sık metnine davet ettiği Shakespeare'in trajedisi mi var? Bu sorular kendilerini önerseler bile, onları Levinas'ın metninde bir çözüme ulaşmış olarak bulmayız. Derrida'nın denemesinin son kısmında, büyük harflerle yazılmış ve satırları geniş aralıklarla yerleştirilmiş, önündeki metinden ayrılmış metin parçasının *Antigone*'ye gönderme yaptığı daha da az kesindir.[10] Fakat, Antigone'nin mevcudiyetinin, yalnızca Derrida'nın Hegel üstüne yazdığı marjinal metni *Glas*'da mı kesinlikli olarak bulunabileceği, yoksa onun Derrida'nın Levinas üstüne yazdığı denemede de mi okunabileceği tartışması bir yana, adının yokluğuna rağmen, o bu sayfalarda gezinir.[11] Antigone, annelik deneyiminden yoksun bırakılmışlığıyla izini bırakır, bu deneyim bize, (Levinas'ın ve Derrida'nın metinlerinde göz önüne aldıkları) bazı meseleleri günümüzdeki feminist tartışmanın arenasına getirme olanağını sunmaktadır.

Sofokles'in *Antigone*'si genellikle, iki alan, ilâhî yasa ile insanî yasa, arasındaki çözümsüz ve bu yüzden trajik çatışmayı kanıtlayan bir oyun olarak yorumlanmıştır. *Antigone*'yi tartışırken Hegel der ki, *Sittlichkeit*, etik düzen, "kendisini insanî ve ilâhî yasa gibi farklı etik tözlere ayırır."[12] Hegel'in ilâhî yasayı, Antigone'nin bireysel eyleminde vücut bulmuş gibi, insanî yasayı ise, Thebes Kralı Kreon'un kişiliğinde temsil edilmiş gibi gördüğü çoğunlukla varsayılmıştır. Bununla birlikte, Castoriadis'in ve Steiner'in de içinde bulunduğu eleştirmenler, Hegel'in ilâhî yasayı basit bir biçimde Antigone'nin eylemiyle, insanî yasayı da Kreon'la özdeşleştirmediğine işaret etmişlerdir.[13] Antigone'nin, somut bir biçimde ailede tecelli eden ilâhî yasayı temsil ettiği, Kreon'un da, "gerçek yaşamsallığını hükümette bulan" (PG 323; PS 272), der Hegel, insanî yasayı, cemaatin yasasını temsil ettiği doğrudur. Fakat, bu yasalardan her birinin, olumsuz bir biçimde, diğerini içinde barındırdığı da eş derece-

10. Derrida, Mayıs 1987'de University of Essex'de yapılan "Re-Reading Levinas" adlı konferansta "En ce moment" adlı metninin sonunda anılan seslerin ne dişi ne de erkek olduğunu söylemiştir.

11. Derrida, *Glas*, Paris, Editions Galilée, 1974; *Glas*, çev. J. P. Leavey, Jr. ve R. Rand, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1986.

12. G.W.F. Hegel, *Phanomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner, 1952, 317; *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Oxford, Clarendon Press, 1979, 266. Bundan sonra metinde parantez içinde PG ve PS harfleriyle ve sayfa numaralarıyla belirtilecek.

13. Cornelius Castoriadis, "The Greek Polis and the Creation of Democracy", *The Graduate Faculty Journal* 9, no. 2, 1983: 108. George Steiner, *Antigones*, Oxford, Clarendon Press, 1986, 34.

de doğrudur. Bilinç, Tin mertebesine erişmiştir, ve Akıl'dan farklı olarak, "kendi dünyası olarak kendisinin ve kendisi olarak dünyanın bilincindedir" (PG 313; PS 263). Yani, "her iki yasa da, içlerinde bilincin anına sahiptirler." Her yasa, diğerinde karşıtıyla karşılaşmalıdır; her birisi, diğeri tarafından yadsınır. Aralarında "bağ ve birbirine geçiş" olduğunu buluruz (PG 323; PS 272). Başka türlü söylenirse, etik dünyada bilinç kendisini bilir; kendisinin bilincidir, fakat kendisinin yadsınmasını da içinde barındırdığından, Hegel der ki, "o, bir yandan ne yaptığını bilmez, öte yandan ne yaptığını bilir." Mutlak Bilgi yolundaki tüm mertebeler gibi, "bir bilme olarak" etik bilinç, "aldatıcı bir bilinç"dir. "Kendi edimi sayesinde, hem tözün kendisini böldüğü o güçlerin çelişkisini ve karşılıklı çöküşünü öğrenir, hem de kendi eyleminin etik karakterine dair sahip olduğu bilgi ile, kendine has doğası içinde etik olan arasındaki çelişkiyi öğrenir ve böylece kendi çöküşünü bulur" (PG 317-18; PS 266). Hem Antigone hem de Kreon kendi eylemlerine yönelik sarsılmaz ödevleri yoluyla mahvolmuşlardır, ve ne biri ne de diğeri etik duruşlarını tamamen anlayabilecek konumda değillerdir.

Nasıl duyum-kesinliğinin (*sense-certainty*) şimdi ve buradası bir tuz taneciği gibi bir çok niteliği –kübik olmak, beyaz olmak, keskin bir tadı olmak, vs., gibi– bir araya getiren bir nesneye yol açıyorsa, "etik algı için verili bir eylem, bir çok etik bağlantısı olan aktüel bir durumdur" der Hegel (PG 318; PS 267). Antigone'nin bireysel edimi yalnızca ilâhî bir zemine dayanmaz, insanî yasanın alanındaki politik bir anlamı da yansıtır. Buna benzer olarak, Kreon'un hükmü, devletin politik otoritesine dayanmış olabilir ama ilâhî yasadan boşanmış da değildir. Şimdi ilk önce, etik yaşamın ikili karakterinin Antigone'nin ediminde nasıl vücuda geldiğine bakalım.

Antigone'nin erkek kardeşini gömüşünü anlatımında, Hegel, Antigone'nin ediminin olumsuz görünümü olarak "cemaat"e gönderme yapar. 451'inci paragrafta, Hegel, ailenin yalnızca "doğal" değil, aynı zamanda "tinsel" statüsüyle ilgilidir.[14] Bir önceki paragrafta, insanî yasanın ilâhî yasayı yan-

14. Hegel der ki, "*Dolaysızca* etik bir varlık olarak belirlenmiş olmasına rağmen, Aile, üyelerinin doğal ilişkisi olmadığı sürece, ya da aile üyeleri arasındaki bağlar, ayrı, aktüel bireylerin *dolaysız* bağları olduğu sürece kendi içinde *etik* bir şeydir; çünkü etik ilke aslî olarak evrenseldir, ve bu doğal ilişki, doğal olduğu kadar tinsel bir ilişkidir, ve yalnızca tinsel bir şey olarak etiktir." Aile içindeki bağ sevgi biçimini de alamaz, zira Hegel'e göre "etik ilke aslî olarak evrenseldir." Hegel, etik ilkenin, bireysel eylemin tek amacı olarak, aile ile birey arasındaki ilişkiden ibaret olması gerektiği sonucunu çıkarır. "Etik ilke Aile'nin *birey* üyesinin, Töz olan Aile'nin *bütününe* olan ilişkisine yerleştirilmelidir ki, bireyin ne yaptığının ve fiilen ne olduğunun amacı ve içeriği, Aile'den ibaret olsun. Fakat bu bütünün eylemini motive eden bilinçli Amaç'ın kendisi, bütüne yönelik olduğu sürece, bireydir." (PG 320; PS 268-69)

sıttığını (ve bunun tam tersinin de doğru olduğunu) tekrarladıktan sonra – "etik tözün içinde varolduğu karşıtların her biri, bütün tözü ve içeriklerinin bütün anlarını barındırır"– Hegel ailenin dolaysız varoluşuyla ("bilinçsiz varoluşu") aktüel varoluşu ("kendisinin bilincinde varoluşu") arasındaki farka işaret eder. Aileye etik bir karakter kazandıran şeyin, ailenin *doğal* varoluşu olmadığını söyleyerek devam eder. Aileye özgü etik karakter, doğal varoluşunun ötesine gider. Hegel bu noktayı özel olarak erkek kardeş-kız kardeş ilişkisine ait terimlerle ifade eder. "Erkek kardeş aileyi terkettiğinde" ve "kız kardeş ya da eş ailenin reisi ve ilâhî yasanın koruyucusu haline geldiğinde," "iki cinsiyet (salt) doğal varlıklarını aşarlar ve etik anlamlarıyla görünürler" (PG 327; PS 275). Erkek kardeş ile kız kardeş arasındaki doğal ilişki aşılmış olsa da, cinsiyetlerin özdeşliği temelden doğa tarafından belirlenmiş olarak kalır. "Bir cinsiyeti bir yasaya, diğerini diğer yasaya tayin eden doğadır, arızi şartlar ya da seçim değil," der Hegel (PG 332; PS 280). Hegel, ailenin alanında meydana gelen etkinliklerin, aynı zamanda, dolaysız özel evin dışında köklendiklerini göstermeye girişir. Ailenin amacı, (eril) bireylerin kendilerini *polis*'in kamu alanına çıkarabilecekleri destekleyici bir arka plan sağlamaktır. Hegel şöyle der:

> Gücün ve zenginliğin ele geçirilmesi ve muhafaza edilmesi, kısmen, yalnızca ihtiyaçlarla ilgilidir ve iştahın alanına aittir; kısmen, daha yüksek belirlenimlerinde, sadece dolayımlanmış bir şey haline gelir. Bu belirlenim, Ailenin (sınırları) kapsamında değildir; gerçekten evrensel olanla, cemaatle ilişkilidir; Aileyle daha çok olumsuz bir ilişkisi vardır; bireyi Aileden çıkartmaktan, varoluşunun doğal görünümüne ve ayrılmışlığına boyun eğdirmekten, ve onu evrenselde ve evrensel için bir yaşama yönelik olarak, erdemlilik için eğitmekten oluşmuştur. Aileye özgü *olumlu* amaç, birey (olarak birey)dir. (PG 320; PS 269)

Öyleyse, ailenin gerçek anlamı, onun bireyi *polis*'e fırlatmasıdır. Erkek kardeş-kız kardeş ilişkisi, "Ailenin kendi içine kapanmış yaşamının kırıldığı ve kendisinin ötesine gittiği sınırda"dır. (PG 327; PS 275)[15] Erdemli yaşamın doruğu, ailenin yaşamının amacı ve sonudur. Hegel, bize, ailevi ilişkilerin nesnesinin, doğal kanbağı ilişkisinin ötesinde yaşandığını söyler.

> Kanbağı ilişkisinin tüm varlığını kuşatan... fiilin nesnesi ve içeriği, Aileye ait olan bu tek bireydir, fakat duyumsal olandan, yani bireysel gerçeklikten kurtulmuş *evrensel* bir varlık olarak ele alınmıştır. Fiil artık yaşayanı değil, ölüyü ilgilendirir, bireyi: uzun bir süre,

15. Bkz. Derrida *Glas*: "Erkek kardeş/kız kardeş ilişkisi bir sınırdır. Orada, aile olarak aile kendisine has sınırı (*Grenze*) bulur, kendisini onun içinde çevreler. Onsuz, aile kendisini belirleyemeyecektir, olduğu şey olamayacaktır. Veya ne de onunla. Hegel'de sınır, olduğu şey gibi olmadığı şeydir, kendisine ulaştığı anda kendisini silip ortadan kaldırır. Erkek kardeş/kız kardeş ilişkisinde aile kendisi tarafından geçilir. 'Çözülür, dağılır ve kendisinin dışına çıkar.' Tam bu sınırın içine girdiği anda kendisinin dışına çıkan aile, bu sınırda kendisini çözülüşe götürür. Hem duyumsanır hem duyumsanmaz bir biçimde, bitmez, tükenmez boş ve sonsuz zamandaki bir nokta gibi." (187-88,166).

ayrık ve bağlantısız deneyimlerin birbirini izlemesinden sonra, kendisini tek ve tamamlanmış bir şekil üstünde yoğunlaştıran, böylece yaşamın arızalarının rahatsızlığından yalın evrenselliğin sakinliğine yükselten bireyi. Fakat, birey, yalnızca bir yurttaşken aktüel ve tözsel olduğundan, yurttaş olmadığı ve aileye mensup olduğu sürece, gerçeklikten yoksun, iktidarsız bir gölgedir. (PG 321; PS 270)

Nasıl ölüm Antigone'nin ilâhî yasayı tesisinin merkezi ise, egemen düzenin başındaki Kreon'un da, devletin başı olarak konumunu koruyabilmek için, dayandığı güçtür. Antigone'nin erkek kardeşini gömme fiilinde, ilâhî yasanın "mükemmel" bir icrasını buluyoruz, ne var ki, bu mükemmeliyet, karşıtına başvurur, yani cemaatin yasasına. Biraz önce gördüğümüz gibi, "Aile," – kardeşinin ölümünü üstlenen Antigone'nin suretinde– "Polynices'i cemaatin bir üyesi haline getirir," der Hegel. Eğer, cemaatin yasası, Antigone'nin ediminde örnekleşmiş olan ilâhî yasaya müdahale ediyorsa, ilâhî yasa da Kreon'un devleti kontrol etmesinin harcıdır. Hegel, Hükümetin, her bireye "bireyin kendisine ait, süren bir kendi-için-olma" vererek, ailenin yeşermesini sağladığını açıklar. "Fakat," diye devam eder, "Tin aynı zamanda, bütünün gücüdür. Bu parçaları, olumsuz bir birlik içinde tekrar biraraya getirir. Onlara, bağımsızlıktan yoksun oldukları hissini verir ve onları, yaşamlarını ancak bütünün içinde bulabilecekleri farkındalığında tutar." Böylelikle, kendi yönetimi içindeki "özel ve bağımsız ortaklıklara" anlayış gösterir devlet, ama gücünün nihai bir biçimde farkına varabilmesi, yurttaşlarının karşısına, onların devletin korunması ihtiyaçları ile çıkmasıyla olur. Bu ölüm korkusu sayesinde başarılır. Hegel der ki, "Hükümet ara sıra onları savaş yoluyla derinden sarsmalıdır." Savaş sayesinde, devletten yalıtılmış hale gelmiş ve kendi özel amaçlarını kovalama derdine düşmüşlerin, "kendilerini, tanrıları ve efendileri olan ölüm tarafından onlara verilmiş görevin içinde hissetmeleri sağlanır". (PG 324; PS 272-73)

Hegel'in ilâhî yasa ile insanî yasa üstüne yaptığı açıklamayı tekrar ederek zaman harcamamın sebebi, bunların, genellikle es geçilen karşılıklı bağımlılığının, Hegel'in Antigone'nin rolü üstüne düşünceleri açısından hayatî bir anlamının olmasıdır. Hegel'in Kreon'u Antigone'nin üstüne yükselttiği sonucunu çıkarmak kolaydır. Eğer Hegel'in paragraf 470'teki önermesi anahtar gibi ele alınırsa, bu sonuç kaçınılmaz görünüyor. Bu paragrafta Hegel der ki, "Etik bilinç daha tamdır, günahı daha affedilmezdir; eğer *önceden* yasayı ve karşı çıktığı gücü biliyorsa; onları şiddet ve yanlış olarak niteliyorsa; sırf arızî bir biçimde etik olmak olarak görüyorsa ve Antigone gibi, suçu bile bile işliyorsa" (PG 337; PS 284), buna karşın bir kaç paragraf sonra, Hegel, Antigone'nin eyleminin yeniden değerlendirilmesi gerektiğine işaret edecektir. "Görünen cemaatin bir anı olarak" anlaşıldığında "etkinliği sırf yeraltıyla ya da onun dıştaki varoluşuyla sınırlanmış değildir, aktüel olarak varolan millette de eş derecede görünen bir varoluşa ve harekete sahiptir". Hegel şöyle devam eder, "bireyselleşmiş 'pat-

hos'un basit bir hareketi gibi temsil edilen, yeni bir görünüm kazanır; suç ve sonucunda cemaatin yıkımı, varoluşlarının özgün ve karakteristik biçimini kazanırlar" (PG 340; PS 287). Hegel, dişi (ilâhî) yasa karşısında, erkek (insanî) yasanın birincilliğini (öncelliğini) görünüşte onaylayarak devam eder, fakat ardından bu öncelliği tersine çevirir: "İnsanî yasa evrensel varoluşunda... cemaatin erkekliğidir" ve bu, aileyi "tüketerek kendi kendisini ayakta tutar." Irigaray'la beraber, onun "Cemaatin Ebedî İronisi" adlı denemesini okurken, bir anlamda, son sözün herşeye rağmen Antigone'ye düştüğü fark edilir. Hegel der ki:

> Cemaat, yalnızca, Ailenin mutluluğuna müdahale ederek ve (bireysel) kendi bilincini, evrensel içinde çözerek bir varlık edindiğinden, bastırdığı şeyde, kendisi için aynı zamanda aslî olan, bir iç düşman yaratır: genel olarak kadın türü. Kadın türü –cemaatin (yaşamının) ebedi ironisi– entrika yoluyla hükümetin evrensel amacını özel bir amaca çevirir, devletin evrensel mülkiyetini Ailenin bir malına ve süsüne dönüştürür. Bu şekilde, kadın, hem salt kişisel zevklere ve hazlara hem de etkin rollere kayıtsız kalarak yalnızca evrenseli düşünen ve ona değer veren olgun yaşın hakiki bilgeliğini gülünç hale getirir. (PG 340; PS 288)

Her ne kadar kadın, cemaatinin "hakiki bilgeliğini," yönetimin zararına, gülünç hale getirse de, bunu kendi hesabına yapmaz. Kadınlar için, der Hegel, "gerçekten önemli olan gençliğin gücüdür." Son gülen kadın olabilir, ama yine de o, üstün erkek eşine bağımlıdır. Kadını, gençliğin cesareti ve "fiziksel gücü" cezbeder (PG 341; PS 288-89). Yine de kadın çıkarını bir erkek gücüne, fakat başkaldıran bir erkek gücüne, yatırır.

Halbuki, Antigone, geleneksel hizmetkâr dişi rolünün bir haline uyum sağlarken, bunu yaptığı için, aynı geleneksel rolün başka bir halinden kendisini mahrum eder. Steiner, ondokuzuncu yüzyılda Antigone figürüne ilginin yeniden canlanmasının, başka etkenlerin yanısıra, Fransız devrimi sırasında kadın hakları statüsünün bir sorun haline gelmesiyle ilişkili olabileceğini belirtir. Bununla beraber, kadınların koşullarındaki herhangi bir iyileşmenin, daha genel bir reform programı içinde meydana geldiğini ve bunun sınırlı sonucunun, bizi, Antigone'nin uygulamış olabileceği herhangi bir sembolik etkinin yalnızca "gerçekliğin bir vekili" olarak işe yaradığını düşünmeye ittiğini kabul eder.[16] Benim vurgulamak istediğim nokta, tam da kadın sorunu üstünde "haklar açısından" odaklanmanın yetersizliğinden kaynaklanıyor. Antigone'nin hali haklar ve ödevler açısından yorumlandığı için, Sofokles'in oyununun trajedisi bu hali karanlıklaştırıyor.

Antigone, kardeşi Polynices'i gömerek, ailenin, evin özel alanındaki yasasına bağlı kalır ve bu yüzden kendisini politiğin kamusal alanıyla karşı karşıya bulur. Buraya kadar herşey açık. Daha az dikkat çekmiş şey, Antigone'nin aile-

16. Steiner, *Antigones*, 10.

ye karşı ödevini yerine getirerek, aynı zamanda da, annelik kapasitesinden vazgeçmeye zorlanmış olduğudur. En başından beri ölüme gitmeye hazır olduğunu ilân etmesine rağmen, zira Polynices'i gömerek, Kreon'un emirlerine uymazsa cezasının ölüm olduğunu bilir, onu ölüme mahkûm eden lânete sövmeye devam eder.

Antigone'nin bir kocayı ya da bir oğulu gömmek uğruna kralın iradesine karşı çıkmayacağını söylemesi üstüne çok tartışıldı. Antigone yalnızca erkek kardeşi için ölüme katlanacaktır. Şöyle der:

> Ana yok baba yok, nereden bulayım
> Başka bir erkek kardeş? Seni tercih ettiğim için,
> Kardeşim, mahkûm ediyor beni Kreon ve sürüyor,
> Asla bir gelin, bir anne (olamayacağım), dostsuz,
> Mahkûm oldum, yalnız, diri diri gömülmeye. [17]

Hegel'in kız kardeşliği diğer tüm ailevi ilişkilerin üstüne yükseltmesi Antigone'nin sözlerine bir karşılık olarak görülebilir. Kız kardeş-erkek kardeş ilişkisinin karı-koca ya da ana-oğul ilişkisine önceliği tartışılmıştır, örneğin Kojève'in Hegel yorumunda. [18] Kojeve, karı-koca ilişkisinin tersine, erkek kardeşle kız kardeş arasındaki ilişkinin cinsel çekime dayanmadığına işaret eder; bir kan bağı ilişkisi olduğu için ana-oğul ilişkisi ile yakındır, ama tamamen "menfaat dışı" bir ilişkidir. Ne arzuya dayanır, ne de doğurma isteğine. Erkek kardeşin değeri bütünüyle onun varlığına ve varoluşuna yatırılmıştır – yani, Antigone erkek kardeşine karşı ödevini ontolojik bir düzlemde kabul etmiştir. Ne bir koca ne de bir oğul onunla bu denli saf bir biçimde ilişki kuramazdı. [19]

Antigone, daha önce iki kez, Kreon'un cezasının, evlenmesi olasılığını or-

17. *Antigone*, *The Theban Plays* içinde, Harmondsworth, Middlesex, Penguin, 1986.

18. Alexandre Kojeve'in Hegel'in Antigone yorumuna ilişkin tartışması, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Editions Gallimard, 1947, 100-101.

19. Derrida Hegel'in Antigone'sini tartışmasında iki temayı ele alır – gömülme yeri ve "erkek kardeşle kız kardeş arasındaki ilişki" (*Glas*, 161, 142). Aynı zamanda, Luce Irigaray'ın kız kardeş-erkek kardeş ilişkisi üzerine gözlemlerine de bakınız: "Onlar aynı kandan, fakat onlarda kan hareketsiz ve dengededir. Birbirlerini arzulamazlar, kendi-içinolmayı ne birbirlerine vermişler ne de birbirlerinden almışlardır; onlar, birbirleri karşısında özgür bireyselliklerdir. Peki onları sonunda biri diğerine geçene dek birleşmeye iten şey nedir? Biri diğeri için ne anlam taşıyor ki, bu anlam, onları bu alışverişe çekiyor? *Kanın* tanınması mı? *Aynı kanın* gücüne ortak bir biçimde bağlı olduklarının tanınması mı? Anaerkil tipte bir sülâlenin en saf ve en evrensel varlığında sağladığı şey olabilir mi? Bu anlamda Oedipus ailesi oldukça örneksel bir duruma sahip olacaktır; çünkü, kocanın annesi aynı zamanda eştir, ve bu durum, Antigone ve Polynices dahil, bu birlikteliğin çocukları arasındaki kan bağını yeniden pekiştirir." (*Speculum de l'autre femme*, Paris, Les Editions de Minuit, 1974, 268-69; *Speculum of the Other Woman*, çev. G.C. Gill, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1985, 216).

tadan kaldırdığından bahsetmişti (*Antigone* 148, 149) fakat burada, ilk kez, hayatını bir koca ya da oğul için değil, yalnızca bir erkek kardeş için vereceğini belirttiğinde, annelik kapasitesinden mahrum bırakıldığını da ekler. Neden kardeşini gömmek zorundadır? Bu yaptığıyla kendisini ölüme mahkûm ederek, tam da, hayatını bir oğul ya da bir koca için vermekten vazgeçmektedir, çünkü bunların ikisine de sahip olamayacaktır. Ailevî ödevinin emrettiğini yerine getirerek, Antigone bile bile devletin otoritesini çiğner. Erkek kardeşini gömerek ailenin haklarını devletin haklarının üstüne yükseltir. Hegel, onun böylelikle, bir tikellik ilkesini, dişi bir ilkeyi vücuda getirdiğine işaret eder. Fakat erkek kardeşinin ölümünü kendi üstüne alarak, Polynices'e tanınmayan gömülme haklarını kullanarak, Antigone erkek rolünü üstlenir. Onun onurunu, bir kadın olarak kendisini gerçekleştirmesinin önüne koyarak, bir kadın gibi davranmamaktadır, ona kralın emrini hiçe saydıran cesaret içinde, sanki bir erkekmiş gibi davranmaktadır.[20] Ailenin koruyucusu dişi rolüne sadık kalıyor olabilir, fakat aynı zamanda da polis ile aile arasındaki ilişkiyi altüst ediyor. Özel ailevî alanın koruyucusu Antigone, hizmetinde olduğu kamusal rolü üstüne alıyor. Ailenin yasası, özel yasa, ancak polis'in kamusal alanının işlevini görmesini kolaylaştırdığı sürece anlamlıdır. Bu bağlamda, Antigone'nin kendi hayatını, kız kardeşlik rolünden ayrı bir şekilde düşünmesi akıl almaz bir şeydir. Annelik şansını kaybettiğine yanmasına rağmen, kardeşini gömmek zorunda oluşunu hiç sorgulamaz. Antigone için bir ikilem yoktur. Oyunun açılış di-

20. Bkz. Irigaray: "Eğer Antigone, enerjilerini özgürleştiren ve onu, kendisi için şehrin temsil ettiği dışarısına direnmeye iten cesaretin, şefkatin ve öfkenin bir kanıtını sunuyorsa, bunun nedeni kesinlikle, onun erili yutup sindirmesidir. En azından kısmen, bir an için. Ama belki de bu, Antigone, erkek kardeşi için yas tutarken mümkün olacaktı, ona ölümde kaybettiği erkekliğini geri vermek ve ruhunu bununla beslemek için yetecek kadar bir süre içinde, yalnızca. Ve bu edimde ölmek... Ve Antigone'nin başkasının, erkek Öteki'nin, hizmetindeki eseri, Antigone'ye özel herhangi bir arzunun etkisizliğini güvence altına alır." (*Speculum*, 274, 279; 220, 225). "Re-Reading Levinas" konferansında bu bildiriyi okumamdan sonra, Patricia Jagentowicz Mills'in *Woman, Nature and Psyche* (London, Yale University Press, 1987) adlı kitabında Hegel'in Antigone'sinin faydalı bir tartışması olduğunu farkettim. Antigone'nin erkek kardeşini gömerek ve böylece aile bağlarına sadık kalarak dişi bir ilkeyi vücuda getirdiği halde, eyleminin politik bir eylem haline geldiğine Mills de değiniyor. Diyor ki: "Antigone politik alana, ikincil doğanın alanına, ona ailenin, birincil doğanın, adına meydan okumak için, girmek zorundadır."[27] Mills, Hegel'in Sofokles'le karşılaştırıldığında Antigone'nin oynadığı rolü fazla basitleştirdiğini göstermeye girişir. Ben, Sofokles'in niyetleriyle karşılaştırıldığında, Hegel'in *Antigone*'yi okumasının yetersizliği ya da yeterliliği konusunda iddialarda bulunmakla ilgilenmedim. Ne Sofokles'in oyununun, ne de Hegel'in onu tartışmasının tam bir açıklamasını vermeye de çalışmadım. Irigaray, Derrida ve Steiner çok farklı yorumlar sunuyorlar, bunların hepsi kendi tarzları içinde değerlidir. Bkz. aynı zamanda Raymond Pietercil'in makalesi "Antigone ve Hegel", *International Philosophical Quarterly*, 18, 1978: 289-310.

zelerinden itibaren, o yolunda gider, hiçbir zaman görevin çizgisinden ayrılmayarak, kararında hiç tereddüt etmeyerek. Ve kız kardeş olarak görevine sadık kalırken, kamusalla özel arasındaki sınırı geçer. O, erkek kardeşine karşı görevini, erkek kardeşinin kamusal eyleminin politik öneminin üstüne yükseltir ve böylece ailevî görevini politik bir meydan okuma eylemine dönüştürür. Erkek kardeşine karşı görevini, onun politik şerefi sorusuna tabi hale getirmeyi reddeder. Başka türlü söylenirse, erkek kardeşine olan bireysel bağlılığının, onun politik alandaki evrensel rolünü oynayamamış olarak görülmesiyle, anlamını kaybettiğini kabul etmeyi reddeder.

Antigone, ironik bir biçimde, eyleminin çizdiği yolu benimseyerek ve kardeşini gömüp ardından da intihar ederek, *polis*'in altını, aynı anda bir de başka yönden oymaktadır. Ailenin, bireyle devlet arasında muğlak bir yere sahip olduğunu görmüştük.[21] Başkalarının yanı sıra, Steiner de buna işaret eder. Devlet, kendi gücünü arttırmak için, aileyi birbirine bağlayan bağları ele geçirmek ister. Fakat, aynı zamanda da, ailenin üreme işlevine bağımlıdır ve bu yüzden, kendisini ayakta tutmak için zorunlu olan askeri ve politik kaynakları ailenin ona sağlaması için, paradoksal olarak, ailenin kendisinden bağımsızlığını korumasına gereksinim duyar. Antigone, kendisini öldürerek, Kreon'un onu bundan mahrum bırakmasından önce, üreme işlevinden vazgeçmiştir.

Öyleyse, salt bir haklar ve ödevler meselesi olmanın çok ötesinde, Antigone'nin trajedisinin, hayatını feda ederek annelikten vazgeçmek olduğu ortaya çıkıyor. Bir çocuk doğurmasa da, bir anlamda kardeşine hayat verdiği savunulabilir. Onun yaşamını onurlandırarak, Kreon'un esirgediği gömülmeyi ona vererek, Antigone erkek kardeşinin hayatına anlam verir. Polynices'e bağlılığını, gömülme merasimini yapmak suretiyle, onun hayatına onurunu geri vererek ifade eder. Fakat, bunu yapabilmek için nişanlısından ve anne olma umudundan vazgeçer. Bencil davranmadığı söylenebilir. Ama, Polynices'e karşı görevini sorgulamadığı sürece, devletin üstünlüğünü sorgulamadığı da söylenebilir. Ölümde onu onurlandırarak Polynices'e karşı sevgisini ifade etmesi, yalnızca ilâhî yasanın değil, insanî yasanın etkililiğini de ortaya seriyor.

Sofokles'in oyununa, ilâhî yasa ile insanî yasa arasında basit bir dikotomi empoze eden yorumun, ölünün gömülmesinin yalnızca ilâhî yasa tarafından

21. Kojève der ki: "Aile antik devletin iç düşmanıdır; bu devletin yıktığı aile ve tanımadığı özel kişi; fakat onlarsız yapamaz" (105, *Introduction*). Bu göndermeyi Steiner'e borçluyum. Steiner, benzer bir noktayı, Hegel'in Aeschylus'un *Eumenides*'ini ele alışı ile ilgili olarak da vurguluyor; ona göre, Hegel burada satır arasında Sofokles'in *Antigone*'sine gönderme yapıyor. Steiner diyor ki: "Devlet, kaçınılmaz olarak bu ailevî alanı kendi yönetimi ve değerler düzeni içinde eritmek isteyecektir. Buna karşın, eğer bunu sonuna kadar götürürse, yalnızca bireyi değil, askeri ve politik kaynaklarını borçlu olduğu üretken birimleri de yıkacaktır" (26, *Antigones*).

değil, insanî yasa tarafından da emredildiğini fark etmekte başarısız kaldığına işaret ettim. Antigone'nin kardeşini onurlandırmayı ve kendi annelik şansından vazgeçmeyi seçmesi onun yalnızca ilâhî yasaya ve aile bağlarına adanmışlığını göstermiyor, onun kendi bireysel isteklerine hiç önem vermediğini de gösteriyor. Antigone'nin kardeşi için duyduğu merhamet, kardeşinin politik onuruyla girift bir şekilde bağlıdır ve onun kamusal, evrensel, erkek şerefinin, kendisinin özel, bireysel, dişi kaderinden önce gelmesi Antigone tarafından sorgulanmadan kalır.

Bu, feminizmle nasıl bir ilişki içindedir? Kadınlara eşit hak istemini desteklemek için geliştirilmiş akıl yürütmelerden birisi, doğa ile toplumsal şartlanma ayrımına dayanır. Annelik söz konusu olduğunda, feministler, kadınların çocuk doğurma doğal kapasitelerini ve kadınların anne olacaklarına dair toplumsal beklentiyi birbirinden ayırdılar. Kadınların biyolojik olarak tanımlanmadığını ama toplumsal normlara uyum sağlamayı öğrendikleri görüşünün belki de en ünlü formülasyonu, Simone de Beauvoir'ın "kadın doğulmaz, kadın olunur" iddiasında içerilir.[22] Kadınların dişi değerleri benimsemeye yönelik olarak sosyalleştirildiklerini kabul etmek, kadınların kaderini değiştirme imkânını ortaya çıkarır. Cinsiyetin ve toplumsal cinsiyetin ayrılmasına, kadınları, hayatlarının geleneksel kalıpları izlemesi talebinden kurtarmak için gerek duyulmuştur. Eğer dişilik, biyolojik olarak belirlenmemiş ve toplumsal olarak inşa edilmişse, toplumsal değişim kadınların özgürleşmesini getirebilir. Böyle bir değişimin dallanıp budaklanması kadınların yaşamlarını olduğu kadar, farklı biçimlerde olsa da, erkeklerin yaşamlarını da etkiler. Toril Mori'nin öne sürdüğü gibi, tam da güç dengesi bozulacağı için, toplumsal cinsiyeti cinsiyetle eşitlemek ve bu sayede toplumsal olarak inşa edilmiş rol beklentisini, biyolojik olarak belirlenmiş anatomik özelliklerle karıştırmak pederşahiliğin çıkarınadır.[23] Bundan çıkarılan sonuç, tam tersinin feminizmin çıkarına olduğudur; feministler, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımını korumaya çalışmalıdırlar ki, biyolojik görünüm, kadınların rolleri açısından belirleyici sayılmasın. [24]

Öncelikle, erkeklere ve kadınlara eşit hak için mücadele olarak anlaşıldığında, feminizm, cinsiyetler arasındaki farkları vurgulamaktan çok minimize etme eğilimindedir.[25] Örneğin, Kristeva'nın feminizmin ilk dalgası olarak özdeşleştirdiği harekette, kadınları bir grup olarak bir yana toplayan şey biyolojik

22. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, çev. H.M. Harshley, New York, Vintage Books, 1974, 301.

23. Toril Mori, *Sexual/Textual Politics*, London and New York, Methuen, 1985 (bundan sonra göndermeler, metinde STP olarak geçecek).

24. Hester Eisenstein, *Contemporary Feminist Thought*, London and Sydney, Unwin Paperbacks, 1984, xiv.

25. Kristeva, *Kristeva Reader*, 193.

farklılıklar değil, politik hakların eksikliğiydi.

Feministlerin geleneksel rolleri reddetmesine içkin olarak, örneğin, anneliğin değerden düşürülmesi vardı. Çocuk yetiştirmek, özgürlüğün kısıtlanması olarak açıklandı. Hatta, kendilerinden geleneksel olarak beklenene uyar göründükleri, anne olmak istedikleri için kadınlar suçlu hissettirildiler. Mesele bir ikilem gibi görüldü –Antigone'nin farkında olmadığı bir ikilem– uyum sağlamalı mı yoksa özgürleşmeli mi?

Bu eğilime karşı, feminizmin ikinci dalgasında, dişi özellikler yeniden değerlendirildi.[26] Geleneksel dişi roller, yokedilecek negatif özellikler değil, olumlanacak pozitif özellikler olarak yorumlandı. Kadınlarla erkekler arasındaki farkları azaltmaya çalışmak yerine, feminizm bu farklılıkları kutlayacak ve geleneksel olarak dişi görevler sayesinde gelişmiş, analık etmek, bakmak, beslemek gibi değerleri kucaklayacaktı. Fakat feminist düşüncenin, farklılıkların önemini azaltan ve benzerlikleri vurgulayan mirası, feminist sorunsalı, cinsiyeti ve toplumsal cinsiyeti birbirine karşıt gören terimlerle ortaya koymuştu. Bu bakış açısından, kadınlara özgü bir kimliği onaylamaya yönelik her girişim, kadını, biyolojik olarak belirlenmiş özelliklere gönderme yaparak tanımlama riskini taşır. Bu yüzden, kadınların yalnızca farklı olmakla kalmayıp farklılıklarını korumaya ve geliştirmeye çalışmaları gerektiği ısrarı, dikkate değer bir şüphe ile karşılanmıştır. Kadınların, erkeklerden yadsınamaz bir şekilde farklı olduklarının olumlanması, kadınların rollerinin biyolojik yapıları tarafından dikte edilmesine yol açacak tehlikeli bir reçete olarak ele alınmıştır. Bu akılyürütme 'özcülük" suçlamasına çıkar.

Fakat, neden cinsel eşitlik meselesi üstüne odaklanmak yerine, kadınların ayırt edici niteliklerini kutlayan feminizm, biyolojik determinizme mahkûm olsun? Bu kuşku, tek yönlü, sonsuz şimdiler dizisi bir çizgi zamanın hâlâ egemen olduğu, hâlâ çizgisel ilerleme kavramı tarafından dayatılan bir tarih anlayışı üstünde durmuyor mu?[27] Eğer kadınlar, ilerleme olarak tarihin dışına, aslında sürekli düşürüldükleri mevkiye çıkabilirlerse; görüşleri, başarının, cinsiyeti toplumsal cinsiyetten ayırmak, kadını doğal bir yük olan annelikten kurtarmak yoluyla geldiği fikriyle artık kısıtlanmayacaktır. Dişilik ile feminizm arasında bir seçim yapmak zorunluluğu ortadan kalkacaktır.

Toril Mori, *Sexual/Textual Politics* adlı kitabının Irigaray üstüne yazdığı bölümünde "Irigaray, tam da kaçmaya çalıştığı kadını tanımlama özcü tuzağı-

26. Kristeva, *Kristeva Reader*, 194.

27. Kristeva'ya göre dişi zamansallık, çizgisel zamanı ihlâl eder. Heidegger'in zamanın çizgisel modelinin aslında çizgisel olmayan bir zaman kavrayışını varsaydığını göstermiş olmasına rağmen, Kristeva zamanın herhangi bir biçimsel temsili "öncesi" olan "zamansal modaliteler" ile ilgilenir. (*Kristeva Reader*, 192)

na düşer" (STP 142) diye yazar. Birkaç sayfa sonra Mori şu sonuca varır: "Eğer, daha önce savunduğum gibi, 'kadın'ın tanımlanmasına yönelik tüm çabalar özcü olmaya yazgılıysa, feminist kuram, eğer dişilik (*femininity*) ve dişillik (*femaleness*) gibi maden ocaklarını bir süreliğine terkedip, ezilme ve özgürleşme sorularına başka bir yönden yaklaşırsa, daha başarılı olacak gibi görünüyor." (STP 148) Kadını tanımlamaya yönelik tüm girişimlerin kaçınılmaz bir biçimde özcülüğe düşeceği, herşeyi süpürüp bir araya toparlayan bir iddia gibi duruyor.

Kadını tanımlamak sorunu, hayati derecede önemli meseleleri ortaya çıkarıyor olmasına rağmen, kadının tanımı Mori'nin düşündüğü sebep yüzünden sorunlu değildir. Mori'nin savı, doğal olarak belirlenmiş dişi cinsiyeti ile kültürel olarak belirlenmiş kadın kimliğini (*identity*) birbirinden ayırmanın önemine atıf yapıyor.

Mori aynı eleştiriyi daha ilgi çekici bir biçimde de formüle ediyor. Nasıl Derrida'nın yapıbozumu, Mori'ye göre, " kendisini itiraf eder şekilde, yıkmayı hedeflediği metafizik söylemlerin üstünde parazittir," aynı biçimde, Irigaray da kendi kazdığı kuyuya düşer. "Dişiliğin, şimdiye dek, Aynı'nın mantığı ile ilişkili, dışlayıcı bir biçimde üretildiğini gösterdikten sonra," Irigaray, Mori'ye göre, "kendi pozitif dişilik kuramını üretme hevesine kapılır. Fakat, gördüğümüz gibi, 'kadın'ı tanımlamak, zorunlu olarak onu özselleştirmektir" (STP 139).

Nasıl Derrida'yı metafizikten başka bir yere gidememekle eleştirmek haksızsa, sanki saf, anti-metafizik bir diyar hiç olabilirmiş gibi; sanki içeriye bağlanan bir karşıtlık kuralıyla zaten yönetilmekte olmayan bir dışarısı varmış gibi; sanki Derrida içerisi/dışarısı karşıtlığından kaçılabileceğini düşünecek kadar naifmiş gibi; sanki metafizik dilin dışına bir adım atılabilir de tarih geride bırakılabilirmiş gibi; sanki eskisine benzemeyen yeni bir dil bulunabilirmiş gibi, Irigaray'ı da kadını tanımlamaya girişip onu özselleştirmekle eleştirmek haksızdır. Irigaray, kadınları biyolojik cinsiyetleri bakımından tanımlamayla, onların toplumsal olarak öğrenilmiş rolleri arasındaki farklardan habersiz olmanın çok uzağında, cinsiyet farklılığı sorununu farklı bir düzeyde irdeler. Bu düzey, vücutlarımızın hiçbir zaman biyolojik olgular olmadıkları temel olgusunu gözönünde tutuyor ve hatta bunu, neredeyse verili olarak kabul ediyor.

Kadınların yalnızca erkeklerden değil, birbirlerinden de ve hatta kendi içlerinde farklılığı, çoğulluk ve başkalık üstünde odaklanarak, çelişkileri kucaklayarak, bir süreksizlik zamanında olumlanabilir. Bunun sonucunda, fenomenolojik deneyimin dili bile, dişi başkalığın karmaşıklığını (*complexity*) tasvirde yetersiz hale gelir. Olumsuz bir şekilde ifade edersek, kadınlara özgüllüklerini veren şey, onların çizgisel tarihten dışlanmışlıklarıdır.

Derrida'nın şu soruyu sorduğunu görmüştük: Levinas, özellikle cinsiyet farklılığını ikincil hale getirerek, aslında eril olanı nötr gibi olumlamış; dişiliğin kaynağını, cinsiyet farklılığını zaptederek, dişiliği zaptetmiş olmuyor mu? Bel-

ki de Levinas'ın dişilik açıklamasını tam anlamı içinde sabitleştirebilmenin imkânsızlığı, bir raslantı değil, "kadın nedir?" sorusunu, kadının özü hakkında önceden karar vermiş olmadan sormanın imkânsızlığının bir kabulüdür.

Bu, soru ortaya atılmamalı anlamına gelmiyor. Yalnızca, sorulması gereken zor bir soru ve kuruluşu dikkatli bir düşünceyi gerektiriyor. Kadını tanımlamanın zorunlu olarak kadınları özselleştirip özselleştirmediği, tanımın nasıl anlaşıldığına bağlıdır. Eğer bir tanım, kadınların değişmez özünü öne sürüyorsa, gerçekten tehlikeli zemindeyiz demektir. Ama, eğer Heidegger'in Varlığı sorgulaması kaale alınacaksa, özün anlamı ayrıntılı bir incelemeye alınmalıdır. Yalnızca Levinas ve Derrida değil, aynı zamanda Irigaray ve Kristeva da Heidegger'in sorusunu ciddiye alırlar. Kadın sorusu gerçekten de riskli bir sorudur, ama belki de bu risk, göze alınması zorunlu bir risktir. Böyle bir sorunun ekonomisi kazanımların güvenceye alındığı bir ekonomi değildir. Ama zaten böyle bir ekonomi, kadının yerinin bir başka tanımından daha başka bir şeyi nasıl üretebilir ki? Bu yeri sabitleştirmek, kadınların üstüne, alternatif, ama hâlâ aynı kurallara göre oynanacak, hâlâ erkeklerle karşıtlığıyla yönetilecek bir ünvan (*designation*) tayin etmek olurdu.

İngilizce'den çeviren: Zeynep Direk

Kullanılan Kısaltmalar:

C: "Choreographies," Jacques Derrida ile söyleşi, *Diacritics* 12, yaz 1982: 66-76.
S: *Spurs: Nietzsche's Styles*, iki dilde basım, London and Chicago, University of Chicago Press, 1979. Jacques Derrida .
EM: "En ce moment meme dans cet ouvrage me voici." Textes pour Emmanuel Levinas, der. F. Laurelle. Paris, Jean Michel Place, 1980.
AM: "At This Very Moment in This Work Here I am", İng. çev. R. Berezdivin, *Re-Reading Levinas* içinde, der. R. Bernasconi ve S. Critchley, Indıana University Press, Bloomington and Indıanapolis, 1991.
TA: *Le Temps et l'autre*, Emmanuel Levinas, Montpellier, Fata Morgana, 1979.
TO: *Time and the Other*, E. Levinas, İng. çev. R. Cohen, Pittsburg, Duquesne University Press, 1969.
DE: *De l'existance à L'existant*, Emmanuel Levinas, Paris, Virin, 1947.
EE: *Existence and Existents*, E. Levinas, İng. çev. A. Lingis, The Hague, M. Nijhoff, 1978.
Tel: *Totalité et Infini*, Emmanuel Levinas, The Hague, M. Nijhoff, 1961.
TI: *Totality and Infinity*, E. Levinas, İng. çev. A. Lingis, Pittsburg, Duquesne University Press, 1969.
AE: *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence*, Emmanuel Levinas, The Hague , M. Nijhoff, 1961.
OB: *Otherwise than Being or Beyond Essence*, İng. çev. A. Lingis, Pittsburg, Duquesne University Press, 1969.
PG: *Phanomenologie des Geistes*, G.W.F. Hegel, Hamburg, Felix Meiner, 1952.
PS: *Phenomenology of Spirit*, G.W.F. Hegel, çev. A.V. Miller, Oxford, Clarendon Press, 1979.
STP: *Sexual/Textual Politics*, Toril Mori, London and New York, Methuen, 1985.

F E M İ N İ Z M V E F E L S E F E

Derrida'nın Cinsiyet Farklılığı Sorusuna Yaklaşımı[1]

Zeynep Direk

İlk başında, eşitlik istemiyle yola çıkan feminizm, "kadın ve felsefe" sorusunu keşfiyle beraber "insan" kavramına yoğun bir biçimde sahip çıkmıştır. Kadının da, erkeğin de "insan" oldukları vurgusuna dayanan ilk eşitlik taleplerinde, henüz sorgulanmamış bir hümanizm göze çarpar. Kadın-erkek eşitsizliği, kadın vücudunun erkek vücudundan biyolojik farkının batı kültüründe kadınların aleyhine çeşitli şekillerde yorumlanmasına dayandığından, feministler ilk başlarda, insan olmakla cinsiyet farkı arasında bir ilişki bulunmadığını tekrarlayarak tarihsel kanıları yıkmaya çalıştılar. Bu stratejiyi izleyen feministler için felsefenin cazibesi, cinsiyet bakımından nötral söyleminde yatar. Felsefi söylem feministlere kendisini, arızi bir biçimde cinsiyet kazanmış vücutlardan bağımsız, bedensel ve keyfi olanı aşan bir söylem olarak takdim ediyordu. İşte bu yüzden felsefe, kadınlara aşkınlığı, güçlenmeyi ve bilgi yoluyla özgürleşmeyi vaad ediyordu. İlk dönem feminist düşünürler, felsefe tarihine, felsefi doğrunun özgürleştireceği inancının etkisiyle yaklaştılar. Okuma pratiklerinin hedefi, toplumsal bir hareket olarak feminizmin köklerinin felsefe tarihinde bulunduğunu göstermekti. Örneğin, Platon'un kadınların da erkekler gibi eğitilmesini savunuşunda, ya da John Stuart Mill'in kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olmaları fikrinde feminist hislerin ve ilkelerin ilk ifadelerini bulduklarını iddia ediyorlardı. Linda Singer'ın deyimiyle feministler "filozoflarla bir baba-kız ilişkisi" kurmuşlardı.[2] Ama tüm söylenen, feminist kızlarının yapmaya çalıştıkları şeyi filozof babalarının daha evvel zaten yaptığından ibaretti. Singer'a göre, bu tür okumaların, ilk feminist felsefeciler için akademik dünyada iyi bir varolma stratejisi olduğu tartışılmazdır.[3] Ama bu okuma abartıldığında, bütünüyle revi-

1. Bu yazı, Türkiye Felsefe Kurumu'nun düzenlediği 7 Aralık 1996 tarihinde yapılan "Kadın ve Felsefe mi, İnsan ve Felsefe mi?" başlıklı sempozyumda sunulan bir bildirinin biraz değişmiş halidir.

2. Linda Singer, "Defusing the Canon: Feminist Rereading and Textual Politics", *Levinas: The Face of The Other* içinde, Albany, State University of New York (1989) s. 109.

3. *A.g.e.*

ze edilmiş bir felsefe tarihine varmaktaydı. Bu tarz bir yorumsal pratiğe karşı, feminizm içinden yükseltilen eleştiri, bu okuma tarzının felsefenin fallosantrik söyleminin üstünü örttüğü ve bu söylemle bir ortaklığa girdiği suçlamasını taşır.[4] Bu okuma stratejisi uçlara vardırıldığında, feminizm özel bir direniş söylemi olma tarihsel konumunu kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya kalır. Eleştirinin haklılığı klasik felsefenin sözkonusu okumaları değerlendirişi ile de desteklenir: "Eğer kadınlar için özgürlüğün işaretleri zaten felsefede ise, feministlerin yeni bir söylem yaratmalarına ne gerek vardır?" [5]

Bu eleştirinin de etkisiyle gelişen ikinci tarz feminist okuma stratejisi eşitlik talebini tamamen elden bırakmamak suretiyle, ancak farklılık isteminin de verdiği bir ivmeyle, felsefe tarihi ile problemli ve gergin bir ilişki kurar. Bu süreçte kadınların felsefeyle ilişkisi sorusu gerçekten gündeme gelmiştir. Feminizm şimdiye dek kadın meselesini yalnızca bir toplumsal cinsiyet sorusu olarak ele aldığını ve cinsiyet farklılığı sorusunun bizzat feministler tarafından bastırıldığını keşfetmektedir. Cinsiyet farklılığı sorusunun sorulmasıyla, hümanizmin sorgulanmasının da belli bir ölçüde yolu açılmıştır. Denebilir ki, "kadın ve felsefe" yönlendirici sorusuyla yola çıkan feminizmin ikinci durağında, "insan" kavramına karşı belli bir mesafe alınmıştır. Bu kavramdan duyulan derin şüphenin altında, "insan" kavramının kullanıldığı felsefe tarihine ait pek çok bağlamda, kastedilenin örtük bir şekilde "erkek" olduğu saptaması yatar. Kısacası, anlatılmak istenen, felsefenin kendi kendisini toplumsal cinsiyet açısından nötral bir söylem olarak sunmasının altında, tarihsel bir cinsiyet ayrımcılığının yattığıdır. Felsefe tarihine karşı eleştirel bir duruşun feminist olmanın koşullarından birisi olduğu fikri yaygınlık kazanmıştır. İkinci yorumsal pratiğin çıkış noktası, felsefenin kadınlara vaadettiği sanılan özgürleşme sözünü tutmasını beklemenin bir safdillik olduğudur. Felsefe kadınlara başeğdiren ve onları yüzyıllarca aynı konumda tutmayı başarmış olan pederşahi mantığı tekrar üretir ve bu üretimin mekanizmalarını ve sonuçlarını sorgulanamaz hale getirir. Bu bakış açışından felsefe tarihine dair şu saptamalar yapılabilir: "Yalnızca tek bir felsefe tarihi olduğu" iddiası içinde, felsefe tarihinin kanonik bir birliği vardır. Bu külliyatı oluşturan metinler neyin "felsefi" olup, neyin "felsefi" olmadığının standardını koyan ayrıcalıklı metinlerdir.[6] Bu metinlerin hemen hepsi Avrupalı ya da Amerikalı beyaz erkekler tarafından üretilmiştir. Kadınlar, hem felsefenin bu ayrıcalıklı metinlerinin metinler arası evreninden dışlanmış, hem de yoklukları zemininde erkek felsefeciler tarafından inşa edilerek, bu evrenin temel simulasyonu olmuşlardır. Bu simulasyona dair herşey, erkeği ayrıcalıklı bir konuma getirir ve bu konumu felsefi meşruluk ve otorite taşıyan birtakım kodlarla güvenceye alır.

4. *A.g.e.* 5. *A.g.e.*, s. 112. 6. *A.g.e.*, s. 104.

Singer'ın da dediği gibi, ikinci feminist yorumsal pratiğin, feminizme büyük bir ivme kazandırdığı su götürmez bir gerçektir. Herşeyden önce, feminizmin "neye karşı" olduğu iyice açıklığa kavuşmuştur. Bir feminist teori ve pratik gereksinimi olduğu konusunda fikir birliğine varılmıştır. Feminist mücadeleye katılım artmıştır, çünkü bu okuma kadınların sezgi düzeyindeki birtakım hislerini açıklamıştır. Pek çok kadın felsefe evreninde –okudukları felsefi metinlerin kadınların deneyimi ile ilgilenmemelerinden olsa gerek– bir yabancılık, bir yersiz-yurdsuzluk duygusu yaşarlar. Bu hisler, kendi yeteneklerinden şüpheye kadar varabilir. İkinci tür feminist okuma pratiği, şüpheyi ait olduğu yere, yani felsefi metinlerin kendilerine geri döndürerek bu duygulara bir karşılık vermiştir.[7] Öte yandan, sözkonusu yorumsal pratiğin kısır tarafı, kadınların felsefe evreninde oturmadıklarını ve bir yerlerinin olmadığını tekrar tekrar tescil etmekten öteye gidememesidir. Karanlık bir sürgün öyküsü aynı motiflerle ve aynı mantıkla tekrarlanır, durur. Ama, kadınların felsefe içinde bir yer kazanmaları konusunda hiçbir gelişme meydana gelmez. Singer'a göre, feministlerin filozoflarla kurdukları baba-kız ilişkisi başka bir biçim altında devam etmektedir. Feministler, bu kez de, asi kız çocukları konumunda filozof babalarının söylemine mahkûmdurlar.[8] Hem kendi dillerini kuramamışlardır hem de geleneksel akademik felsefeden, yaptıklarının "gerçek felsefe"nin standartlarını tutturmakta başarısız kaldığı ve "felsefe" olmadığı eleştirisini almışlardır. Ve böylece, zaten kendilerini ait hissetmedikleri felsefeden bir kez daha sürülürler. Onlara karşı kullanılan klasik suçlamalar şunlardır: "Feminizm özel, taraflı bir uğraştır, nüfusun sadece bir bölümüyle ilgilenir, felsefe ise özel bir uğraş olamaz, evrensel ve nötrdür"; "felsefenin nihayi sorularıyla karşılaştırıldığında, feminist meseleler basittir, çünkü feministler belirli bir zamana ve mekâna bağlı olanla, yani geçici olanla ilgilenirler, halbuki felsefenin problemleri belirli zamanların ve mekânların üstündedir"; "feminizm sosyolojik, politik ya da antropolojiktir, gerçek felsefi sorular sormaz, üstelik feministler henüz iyi akıl yürütmeyi de öğrenemediler, öne sürdükleri şey hakkında apaçık kanıtlar, genel ilkeler öne süremiyorlar, bütün yaptıkları şey yakınmak ve metaforlarla konuşmak." Bu iddialar genelde kabul görmüş ve feminist felsefe uzun süre konferanslardan, üniversitelerden ve felsefe dergilerinden dışlanmıştır. Ancak ne felsefe evrenindeki yersiz-yurdsuzlukları ne de "felsefi söylemin" ne olması gerektiğine dair bu klasik iddialar feministleri felsefeden soğutmaya yetmemiştir. Onlar, felsefe içinde "kendine ait bir oda" yaratmak konusunda kararlıydılar.

Derrida, felsefe ile ilişkilerinin dramatik boyutlarını keşfetmeye başlamış olan feministlere, örneğin, Heidegger'in Nietzsche'yi okuyuşunu ele aldığı *Spurs*'da bir karşılık vermiştir. Derrida burada bir simülasyon olarak kadının

7. *A.g.e.*, s. 107. 8. *A.g.e.*, s. 112.

felsefede ve felsefe için nasıl iş gördüğüyle ilgilenir. Nietzsche'ye göre, "kadının gerçeği yoktur", diyor Derrida. "Kadın nedir?" gibi bir soru sorulamaz. Böyle bir sorunun sorulabileceği ve buna içinde kadının gerçekten ne olduğunun söylenebileceği bir cevap verilebileceği düşüncesi batı söyleminin, doğruya kaynaklık eden baş alegorilerinden birisidir. Bu yüzden, "doğru kadındır" der Derrida.[9] Aslında ne "kadının kendinde gerçeği" diye bir şey vardır, ne de "erkeğin kendinde gerçeği". Derrida'ya göre kadın ile erkek arasındaki karşıtlık batı metafiziğinin örneksellik statüsüne sahip bir ürünüdür. Bu karşıtlığa örneksellik statüsü vermek demek, onun, metafizik içindeki diğer karşıtlıkların anlaşılmasında ya da sağlamlaştırılmasında bir tür anahtar rolü oynadığını söylemektir. *De la Grammatologie*'ye göre, "Kadın", "pharmakon" ve "yazı" gibi ilâveler (*supplements*) zincirine ait olan bir terimdir. İlâveler, karşıtlar arasındaki hiyerarşide daha az ayrıcalıklı olan terimlerdir. Derrida metafizik ilâvelerin garip mantığına dikkatimizi çeker; çünkü, ilâve edilen, tam ve eksiksiz olana, yani bir ilâveye ihtiyacı olmayana ilâve edilmektedir. Üstelik, metafizik "ilâve"lerin çift anlamlılığı uyarınca, ilâve, karşıtının yerine geçebilendir. Kadın erkek karşıtlığı içindeki hiyerarşide "kadın" alttaki terim, "erkek" üstteki terimdir. "Kadın", karşıtlık içinde bulunduğu erkeğin yerine geçebilen, bir tür ilâvedir. "Kadın", tam ve eksiksiz olan ayrıcalıklı karşıtının, yani erkeğin, olmayan eksiğini tamamlar. Kadın erkek karşıtlığı, örneksel olarak ele alınırsa, tüm diğer metafizik karşıtlıklar onun ışığında görünür olacaktır. Bu karşıtlık, metafizik karşıtlıklar sistemini dengede tutan kaynaklardan birisidir. Yani, "kadın," tüm diğer ilâveler gibi metafizik yapının görünmez dayanaklarından birisidir. Eğer "doğru" bu yapının bir ürünüyse ve "kadın" da yapının dengesinin koşuluysa, "doğru kadındır" gibi bir sonuç, böylece, şaşırtıcılığından hiçbir şey kaybetmeden ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte, kadın tam olan karşıtına eklenen bir ilâveyse, kadın erkek karşıtlığı ve onun baş örneği olduğu diğer metafizik karşıtlıklar haklarında karar verilemez hale gelirler. Derrida, *Spurs*'de "kadın"ın varlıkbilimi belirsizliğe ve karar verilemezliğe götürdüğünü söylüyor. Oysa varlıkbilim belirsizlikleri ve kararverilemez durumları özdeşlikler uğruna ortadan kaldırmaya eğilimlidir.[10] Derrida'nın özselleştiren metafiziğin mekanizmalarını incelemesi, "kadının özü", "kadın cinselliği" gibi özselleştir-

9. Jacques Derrida, *Spurs: Nietzsche's Styles*, çev. Barbara Harlow, Chicago, University of Chicago Press, 1979. İki dilde basım: *Eperons: Les Styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978, (ilk kez 1976'da basıldı) s. 50. Aynı zamanda, bakınız: Jacques Derrida, 'Choregraphies", *Points de Suspension* (Paris: Galilee, 1992), özellikle s. 102; "Choreographies," V. McDonald ile söyleşi, *Diacritics*, cilt 12, 1982, ss. 66-76. *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*'da tekrar yayımlandı. Der. Christie Mc Donald (Lincoln: University of Nebraska Press, 1988), ss. 163-85.

10. *Spurs*, s. 50.

melerden kaçınıp kadınlar arası farklılıklar üstünde yoğunlaşan feminizmi motive etmiştir.

1980'lerde feminist düşünce içinde cinsiyet farklılığı sorusunun radikalleşmesi ve cinsiyet ile toplumsal cinsiyet ayrımının dogmatik bir veri olarak kabul edilmesinin sorgulanmaya başlanması, yeni bir feminist okuma pratiğinin yaygınlık kazanmasına zemin hazırlamıştır. Üçüncü feminist yorumsal strateji adını verebileceğimiz pratik, hem psikanalizle, hem de Derrida'nın, metinsel ve tarihsel anlam kapanmışlığını bir önvarsayım olarak kabul eden, özel bir çifte okuma pratiği olarak tanımlanabilecek "yapıbozumcu" okumalarıyla akrabadır. Bu feminist okuma pratiğine "akıntıya karşı okuma" da denebilir.[11] Örneğin, Luce Irigaray'ın eserlerinde belirdiği söylenebilecek ve çağdaş Amerikalı feministlerin temel ilkelerini tasvir ettikleri bu okumanın taktikleri, ilk iki okuma pratiğinin taktiklerinden hem farklı hem çok daha radikaldir. Bu tür bir okuma, okunan metnin fallosantrik kapanmışlığı içinde kesintiye uğratılabileceği noktalara karşı duyarlılık gösterir. Bu noktaların, metnin kapanıklığının kırılabileceği ve bir açılma ihtimalinin ortaya çıkabileceği boşluklar olarak belirginleşebilmesi için, metnin bütün yazınsal mekanizmaları o metnin aktığı yönün tersine giden bir söyleme etkinliğiyle alt üst edilir. Metnin açıklıkları ya da boşlukları – metinde nedensiz bulunan bir terim, örnekler arasında sayılabilecekken atlanmış bir örnek, ufak bir dikkatsizlik, kapanışa direnen müdahaleci bir yeniden yazma pratiğine temel oluşturacaktır. Kapanış, felsefe evreninde yeri olmayan ya da marjinal konuma sokulmuş dişi seslere tekrar hayat vermek amacıyla, sorgulamaya tabi tutulur ve metne yabancı ya da dışlanmış sesler metne dahil edilir. Metnin mantığı bu yeni sesleri kontrol etmekten acizdir.

L'oublie de L'Air'de Irigaray dişi üçüncü tekil ve çoğul şahıs zamirleri, "elle" ve "elles"i kullanarak Heidegger'in metinlerine cinsiyet farklılığı sorusunu sokmaya girişir.[12] Onun metnine dahil olmayan bu dişi zamirler sayesinde, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'dan "Mevcudiyet ve Açılma'ya giden düşüncesinde kadınların yeri sorusunu gündeme getirir.[13] Heidegger katı elemanı ayrıcalıklı kılan metafiziğin bütünüyle içinde mi kalır yoksa Açılmayı düşünürken düşünceyi sıvılara doğru mu sürükler? Irigaray bu soruyu açık bırakırken filo-

11. "Reading Against The Grain." Bkz. Singer, s. 112.

12. Luce Irigaray, *L'Oublie de l'Air* (Paris: Minuit 1983). Kitabın son bölümü "He Risks Who Risks Life Itself" olarak çevrilip, *Irigaray Reader* da ss. 213-18'de bulunmaktadır.

13. Heidegger *Felsefenin Sonu ve Düşüncenin Görevi* (1935) adlı eserinde Varlık sorusunu yeniden ele alır ve *Varlık ve Zaman*'ın Açılma ve Mevcudiyet olarak yeniden adlandırılabileceğini söyler. Irigaray, *L'Oublie de l'Air*'de Heidegger'in kaynak düşüncesini *Varlık ve Zaman*'dan "Açılım ve Mevcudiyet'e'ye dönüş içinde ele alır. Luce Irigaray, *L'Oublie de L'Air* (Paris: Minuit, 1983) özellikle bkz. s, 9-11, 32, 80-82.

zofun yazısının boşluklarını, felsefe evreninde marjinal hale getirilmiş ve yersiz bırakılmış dişi sesleri bu boşluklardan çıkartıp tekrar hayata döndürebilmek için kullanmaktadır. Irigaray bunu yaparken yalnızca Heidegger'in metninin çelişkilerini ortaya sermekle kalmaz, aynı zamanda da onun "açılma" düşüncesinin bir çifte okumasını sunar. Peki, müdahaleci bir strateji ile metne dahil edilen farklı sesler sonuçta kime aittir? Bunlar, ne tam olarak, mühürlenmiş metne, ne de cinsiyet farkını ve konumunu okumaya dahil etmek suretiyle, metinde kendisine ait yeri yaratmaya çabalayan okuyucuya ait olabilirler. *L'oublie de L'Air*'de Heidegger'in metnine davet edilen sesler, Irigaray'ın kendi sesleri değil, dişi o'nun ve onlar'ın sesleridir. Bu hayalet seslere tekrar hayat vermek imkânsızdır; ama onlar felsefe metinlerini durmaksızın rahatsız etmeye devam ederler. Kendisini edebiyattan ya da metaforik olandan tamamen arınmış olarak tasarlayan klasik felsefe, akıntıya karşı okumayı tek bir cümleyle yargılayacaktır: "Bu felsefe mi, bu edebiyat!" Oysa, buradaki mesele tam da felsefi olan ile felsefi olmayan, felsefe ile felsefenin ötekisi, yani edebiyat ya da "yazı" arasındaki ilişkidir: Öteki(ler) aynı olanı, daha kaynağındayken kesintiye uğratmıştır. Bu yaklaşıma karşı sağır olan felsefe, kendisini bu kadar rahatsız eden bir yorumsal stratejiyi gayr-ı meşru ve bu nedenle de yok sayacaktır. Singer'a göre, "akıntıya karşı okuma"nın felsefe karşısında pek fazla şansı olmadığı tartışmasız. O, feministlerin felsefedeki, burada karikatürleştirdiğimiz tarihini yaşamış bir feminist olarak felsefeyle yeterince uğraşıldığını ve daha fazla boş yere çabalamak yerine felsefeyi terkederek sokağa çıkmayı ve "asıl" yani "gerçek pratik" problemlerle uğraşmayı öneriyor. [14]

Derrida, bir metni, onu düzenleyen mantığın duyamayacak kadar sağır olduğu seslerle yeniden yazarak okuma pratiğini oldukça sık denemiştir. Örneğin, *Le Pas*'da, *La verite en peinture*'de, *En ce moment meme*'de, *Feu la cendre*'da, *Epérons*'da, seslerden bazıları dişi seslerdir.[15] Derrida, dişi seslerle yazarak, felsefi söylemin evrensel adına konuşan, cinsiyet vs. gibi, her türlü ampirik belirlenimden bağımsız saf ve nötr olmak arzusundaki öznesini cinsiyet sahibi özne haline getirdiğinden, felsefe içinde cinsiyet farklılığını kabul eden bir politikanın yolunu açar. Genel bir yapıbozum mantığı içinde ele alınabilecek bu yazma-okuma pratiği, rasyonalitenin kendi kendisini yetkilendiren söylemini sorgular; ve söylenen şeyin gerçekten söylendiği iddia edilen şey olup olmadığını tartışmaya açar. Peki, geleneksel okuma pratiğini ve yorumlama biçimlerini sorgulayan bu radikal okuma biçimi kendi alternatif yorumsal otoritesini nasıl

14. Singer, s. 115.

15. Le Pas, *Parages* (Paris: Galilee 1986) *La vérité en peinture*, (Paris: Flammarion 1978) "En ce Moment meme dans cet ouvrage me voici" *Psyché* (Paris: Galilée, 1978), *Feu la cendre* (Paris: Des Femmes, 1987).

kurar? Buna verilen cevap şudur: Felsefe metinleri kendi gönderim alanlarında bulunan herşeyin teksesli olduğunu kontrol etme iddiasındadırlar. Oysa böyle bir kontolü aslında hiçbir metin başaramaz. Eğer bu gösterilebilirse, ki Derrida *De la Grammatologie* ve *La Dissemination* gibi eserlerinde bu konuyla uğraşmıştır, bu tür bir radikal okuyuşu ilkece hiçbir şey engelleyemeyecektir. Ancak, Derrida'nın dişi seslerle yazmasından onun kadınlara söz hakkı vermeye çalıştığı ya da feminist olduğu sonucu çıkmaz. Hatta, Derrida'nın seslerinin çokluğu bizi Derrida'nın feminist olduğu yargısına karşı uyarır.

Akıntıya karşı okuma pratiği, fallosantrik metnin kesintiye uğratılmasıyla kadınlara felsefede bir yer sözü verse bile, bu okuma pratiğiyle kadınlar felsefede kendilerine ait yeri bulabilmiş, kendi dillerini kurabilmişler midir? Kadınların kendi deneyimlerini felsefe zeminine taşıyabilecekleri bir dil kurmaları ya da felsefede yer sahibi olmaları, feminizmin hiçbir zaman bir şimdiki anda gerçekleşmeleri beklenemeyecek "yönlendirici fikirleri"dir. Bu yerler, Derrida'nın deyimiyle, "gelecek"tir (*à venir*); ama bu gelecek hiçbir zaman şimdiki zamanda gerçekleşmeyecek bir gelecek olabilir. Bu yerlerin gerçekleşmesi için "felsefe"nin ve "şimdi"nin yeni bir anlama daha kavuşması gerekir. Irigaray, cinsiyet farklılığı çağının açılması için zaman ve mekân anlayışımızın dönüşmesi gerektiğini söylerken bundan daha azını talep etmemiştir.[16] Eğer "kadınların özgüllüğü tarihten dışlanmışlıkları,"[17] başkalıkları, felsefeden dışlanmışlıkları ise, felsefede kadınlara ait *hiçbir* bir yerin yokluğu özenle korunmalıdır. Bu özgüllük ve başkalık, kadınları "felsefe sorusunu" sormak için ayrıcalıklı bir yere getirir. Bu açıdan, feminist düşünce, yalnızca dişi ötekine karşı değil, fallosantrik geleneğin indirgediği tüm tekil deneyimlere karşı sorumlu olarak görülmelidir. Kadınların felsefede yerlerini bulabilmeleri, felsefenin bütünsel dönüşümüne bağlıdır. Eğer kadınların felsefede yer sahibi olmaları ya da kendi dillerini kurabilmeleri kolayca mümkün olabilseydi bu büyük dönüşümün şansını kaybederdik. Neden böyle yerlere ve dillere dair umuttan vazgeçmemeli? Kadınlara felsefede yerler yaratmaya çalışmaktan vazgeçmek, felsefeyle uğraşmaktan vazgeçmektir; bu da felsefenin olduğu gibi devam etmesine ve kadınların bulundukları konumdan kurtulamamasına razı olmak anlamına gelir. Belki de akıntıya karşı okumanın verdiği söz "imkânsızın sözüdür." Zaten feministlerin felsefedeki deneyimleri "imkânsızın deneyimi"nden başka nedir? Onlar, felsefenin "cinsiyetsiz" öznesinin vücudunda dişi cinsiyetle bulunmaya çalışırken,

16. Luce Irigaray, *L'Ethique de la difference sexuelle* (Paris: Minuit, 1984); *An Ethics of Sexual Difference*, çev. C. Burke and Gillina Gill (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993) s. 7.

17. Tina Chanter, "Antigone's Dilemma", *Re-reading Levinas içinde*, Edited by Robert Bernasconi and Simon Critchley, Indiana University Press, 1991, s. 143. Türkçesi: "Antigone'nin İkilemi", *Defter*'in bu sayısında.

oturacak bir yerlerinin olmadığı yerde oturmak zorunda olanlardır. Çıkmazlarda olabilmeyi başarmak, "gelecek olanın gelişinin" şartıdır. Söz verilen yerler "gelecek"se, gelişin koşulu gelenek sorusuyla uğraşmaktan asla vazgeçmemektir. Gelenekle uğraşmak demek, geleneği ve geleneksel yorum biçimlerini korumak anlamına gelir; sırf onlara farklı yorum pratikleriyle ihanet etmek için olsa bile. Tekilliği ve farklılığı içinde gelenekten dışlanmış olan başkalarına karşı sorumluluk, geleneğe karşı bir sorumluluk duyulmasını da gerektirir.

"Felsefe sorusu," Derrida'nın belki de tek sorusu, Derrida'nın feminizmle ilişkisinin merkezindedir. Onun eserleri feminizmi yalnızca "özcülük" tartışması bağlamında değil; onun, feminizmi ve "cinsiyet farklılığı" sorusunu, felsefe tarihinde, belki de en çok ciddiye almış olan filozof olması dolayısıyla ilgilendirir. Buna rağmen, Derrida ile feminizm arasındaki ilişki, Derrida'nın, sonraki eserlerinde, cinsiyet farklılığı meselesini feminizmin ele aldığından daha da radikal bir biçimde ele almak gerektiğini iddia etmesiyle gerginleşir. Derrida'ya göre, feminizm, cinsiyet farklılığı sorusunu kadın ve erkek cinsiyetlerinin ikiliği içinde ele alarak, kadın ve erkek karşıtlığının metafizik açıdan örneksel konumunu gözden kaçırmaktadır. Bu örnekselliğin üstünün örtülmesiyle, cinsiyet farklılığının, "insan"ın hayvandan farkına kıyasla türeme, ikincil bir fark olarak, yani geleneksel bir biçimde, ele alınması kaçınılmazlaşır. "Kadın" bu ikincil fark içinde, bir de erkeğe göre ikincil bir konumda kalır ve kadının özü bu çifte ikincillik içinde, erkekle karşıtlığı bağlamında belirlenmekten kurtulamaz.

Cinsiyet farklılığı meselesi Derrida'nın Heidegger'i okuyuşunda gündeme gelmektedir.[18] Hem "insan ve felsefe mi yoksa kadın ve felsefe mi" sorusu çerçevesinden bakıldığında, hem de Derrida'nın feminizme ne yanıt verdiğini kurgulamak açısından, Derrida'nın *Geschlecht* makalelerine değinmekte fayda var. Öncelikle şu soruyu sormak gerekiyor: Neden Derrida cinsiyet farklılığı sorusunu özellikle Heidegger bağlamında tartışmakta ısrarlıdır? Bu ısrarın, cinsiyet farklılığı sorusunun Heidegger e ilk kez Irigaray tarafından, onun stratejisi taklit edilerek *–cinsiyet farklılığı sorusu, Varlık sorusu kadar eski, belki ondan daha da eskidir–* soruluşuyla ne türden bir ilişkisi vardır? Derrida'nın örtük olarak polemiğe girdiği ve 1) Heidegger'in "erkek," "kadın," "insan," "cinsiyet farklılığı" gibi terimlerle düşünmeyi sürekli reddettiği; 2) Heidegger'in "dünyada olmak" (*In-der-Welt-sein*), "birlikte-olmak" (*Mit-sein*), "kaygı" (*angst*) ve

18. Jacques Derrida, "Geschlecht: difference sexuelle, difference ontologique", *Psyché, Inventions de l'Autre*, ss. 395-414 (Editions Galilée, 1987); "Geschlecht II", *Psyché*, ss. 415-451; "Geschlecht III" bildiğimiz kadarıyla henüz yayımlanmamıştır. "Geschlecht IV", *Reading Heidegger Commemorations*, der. John Sallis, Indiana University Press, 1993, ss. 163-217.

"ilgililik" (*fursorge*) çözümlemeleri içinde, "cinsiyet farklılığı" sorusunu okumaya kalkışmanın boş bir çaba olduğu öncüllerinden, "Heidegger için cinsiyet farklılığı sorusunun önemli olmadığı ve bu sorunun Dasein'ın analitiğine dahil olmadığı" sonucunu çıkaran feministler aslında kimlerdir? Heidegger'i cinsiyet farklılığının üstünü sessiz bir biçimde örtmekle suçlamak, Derrida'ya göre biraz fazla hızlı ve kolay bir çözümdür. Platon, Nietzsche, Kant, Hegel ve Husserl cinsiyet farklılığı konusunda konuşurken, Heidegger'in dolaştığı çevrelerden, "herşey politik, herşey cinsel" sloganı eksik olmazken, Heidegger'in bu konudaki sessizliğine güvenmek tedbirsizlik olacaktır.[19] Derrida, bu yüzden, Heidegger'in cinsiyetin yerine geçirdiği sözcüğü aramaya karar verir. Derrida'nın cinsiyet farklılığı üzerine yazdığı üç makalenin ortak hipotezi Heidegger'in cinsiyet farklılığı meselesine verdiği yanıtın "Geschlecht" terimini kullanışında saklı olduğudur. "Geschlecht" kelimesi birçok anlamı içinde barındıran bir kelimedir. Örneğin, aile, ırk, kuşak, soysop, tür, tarz, cinsiyet gibi anlamlar taşır. Bu kadar çeşitli anlamı, bu kelime içinde birarada tutan şey nedir? Almanca "Geschlecht" sözcüğünün, bu anlamların arasındaki bağlantıların sözünü veriyor gibi görünmesi midir Derrida'yı cinsiyet farklılığını İngilizce ya da Fransızca değil de Almanca düşünmeye iten?

Cinsiyet anlamında ele alındığında, *Geschlecht* kadın ve erkek cinsiyetleri ikiliğine bölünmüş haliyle cinsiyet demektir. Derrida'nın Heidegger'i okuyuşunda gündeme getirmeye çalıştığı şey, Heidegger'de bu ikili bölünmenin dışında bir *Geschlecht*'in ortaya çıkıp çıkmadığıdır. Hızlı ve kolay feminist yoruma alternatif olarak, Derrida "Geschlecht I" adlı makalesinde bizi *Varlık ve Zaman*'daki eksistansiyel analitiğin kuruluşuna geri dönmek suretiyle, cinsiyet farklılığı sorusunu varlığın anlamı sorusuyla ilişkili bir şekilde değerlendirmeye yöneltiyor. Derrida'ya göre, ilk okuyuşta Heidegger, cinsiyet farklılığına sanki varlıkbilimsel farklılığın yüksekliğine erişemeyecek, varlığın anlamı sorusu çerçevesinde gözardı edilebilecek, diğer ampirik farklardan birisiymiş gibi muamele ediyor görünebilir. Bu izlenimin nedeni, Heidegger'in cinsiyet farklılığı sorusunu ikincil ve türeme bir soru olarak görmesi değil, bilimin, hayat felsefesinin, antropolojinin, sosyolojinin, biyolojinin, psikolojinin kurdukları ortak sanılara dayanan cinsellik üzerine söylemleri devreden çıkarmak suretiyle bu soruyu ele almaktaki ısrarıdır. Bu indirgeme, düşüncenin ödevidir; onsuz, cinsiyet farklılığı sorusu ortak *doxa*'nın alanında tartışılmaya mahkûm olacaktır.

Heidegger'in eksistansiyal analitiğinin konusu "insanoğlu", yani "Der Mensch" değil, Dasein yani "orada-olan"dır. Dasein, yani bizim kendisi olduğumuz varolan, *Varlık ve Zaman*'da öncelikle varlık sorusunun açılmasıyla belirlenir yalnızca. "Biz," soru sormanın kendisi için mümkün olduğu varolanla-

19. "Gechlecht I", *Psyche*, ss. 395-6.

rız. Soru sormanın mümkün olabilmesi için, varlığın bize önceden preontolojik olarak verili olduğu ya da az çok anlaşıldığı üstünde durulsa da, Eksistansiyel Analitiğin başlangıcında "biz" hakkında bildiğimiz tek şey, bizim, "kendisi için soru sormanın mümkün olduğu varolan" olduğumuzdur. Biz, sorunun imkânını deneyimleyebilecek olanlarız. Eksistansiyel Analitiğin çıkış noktası, sorgulama deneyiminin mümkünlüğüne ve sorgulamanın yapısının analizine dayanarak meşrulaştırılmıştır. Amaç, varlığın anlamını ortaya çıkarmak ise, Dasein varolanlar arasında ayrıcalıklı, örneksel bir konumdadır çünkü yalnızca Dasein, sorunun deneyimi sayesinde kendi özüyle ilişkiye girebilen varolandır. Derrida'nın *De l'Esprit: Heidegger et la question* da yazdığına göre, bu ayrıcalık ve örneksellik problematik kalır; oysa Heidegger'e göre bu imkansızdır, çünkü her sorgulama, sorgulama yapısının bileşenlerini *a priori* olarak doğrulayacaktır. Eğer başlangıç noktasının aksiyomatik zorunluluğundan bir kaygı duyulabilirse, *Varlık ve Zaman* ayakta kalamaz. Çünkü, Heidegger'in dediği gibi analiz taslak aşamasında bile olsa, başlangıç noktası doğru olmalıdır. [20]

Derrida, *De l'Esprit*'de, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da, "ruh," "ego," "akıl," "özne," "bilinç," "tin" gibi, öznellik serisine ait terimlerden "soru" adına kaçındığını vurgular. Bu türden öznel belirlenimler, Dasein'ın varlığının sorgulanmasının önündeki engellerdir. Bunlar, bizi dolaylı ya da dolaysız olarak kartezyen özneye götürürler ve o da, "şey"e yaptığı gönderim yüzünden ontolojik olarak karanlıkta kalır. Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da "insan" kavramını da Dasein'ın varoluşuna dair bir soruşturmayı engelleyen kavramlar listesine koyar. Marburg derslerinde (1928), neden "insanoğlu" yani "Der Mencsh" terimini kullanmaktan kaçındığını ve "Dasein" terimini kullandığını bir nötrleştirme zorunluluğuna dayanarak açıklar. "Der Mencsh" nötr değildir; "Dasein" ise nötrdür. Heidegger'in burada üstünde ısrar ettiği "nötrlük" kavramı yalnızca dişi-erkek cinsiyetlerini indirgeyen bir nötrleştirmeden ibaret değildir. Çok geneldir ve Dasein'ı bütün antropolojik, etik, metafizik belirlenimlerinden kurtulmuş bir varolan haline getirir.[21] Heidegger'e göre, Dasein denen varolan, bütün bu kabuklarından sıyrılmadan, onun kendi varlığının anlamı ile ilişkisi ortaya çıkarılamaz. Dasein kendi varlığının anlamına kayıtsız kalabilseydi, varlığın anlamı sorusu asla ortaya çıkamazdı. Varlığın anlamının gösterilebilmesi için nötrleştirme vazgeçilmez bir adımdır. Dasein'ın kendisiyle kurduğu çıplak ilişkiye dahil olmaması gereken herşey nötrleştirildiği halde, Heideg-

20. Jacques Derrida, *De l'Esprit, Heidegger et la Question*, Editions Galilée 1987; *Of Spirit, Heidegger and The Question*, çev. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, The University of Chicago Press, 1989, s. 17.

21. J. Derrida, "Geschlecht I", s. 399, Heidegger'e gönderme: "Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz", *Gesamtausgabe*, Band 26.

ger'in aklına ilk gelen şeyin cinselliğin nötrleştirilmesi olduğu Derrida için anlamsız değildir.

Derrida'nın yorumuna göre, Dasein'ın cinsel nötrleştirilmesi onu dişi ve erkek cinsleri bölünmesinden kurtardığı ve özgürleştirdiği için ontolojik açıdan bir olumluluktur. Dasein ikili bölünmeden kurtularak cinsiyetsizleşmez; ikilik öncesi, varlığın gücüyle dolu bir pozitivitenin kaynağı olan bir cinsellik taşır.[22] Kadın-erkek ikiliğinin ötesindeki cinsiyet, farklılaşmamış bir birlik değildir. Bu birlik, kendisine ait bir vücuda tayin edilerek dünyaya atılmış olan Dasein'ın dağılma içindeki (*disseminal*) birliğidir.[23] Bu dağılma, Dasein'ın dünyadaki somut olgusallığının bütün imkânlarını potansiyel olarak içinde taşır. Yukarda söylediğimiz gibi, Heidegger, ilk ve kaynaksal bir "kendiliği" (*ipseité*) ontolojik araştırmaya tabi tutabilmek için, Dasein'ı ontolojik olarak yalıtmıştır. "Kendilik," soru sorabilen varolanın kendi varlığıyla ilişkisinde sınırlanır. Ama, bu en özel ve ilk kendiliğin Dasein'ın vücuduyla ilgisi nedir? Dasein bir vücuda tayin edilmiş olarak dünyaya atılmıştır. Önceden verili bir dünyanın mekânına atılmak değildir burada söz konusu olan; Dasein'ın mekânsallığı, atılmış olmak üstüne kurulmuştur. Atılmışlık, dağılmayı, saçılmayı, parçalanmayı, ayrılmayı, bölünmeyi ima eder. Bunların imkânı, Dasein'ın vücuduna dair kaynaksal bir dağılmaya (*ursprünglicle Streuung*), ve kendi kendini duygulandırmaya (*auto-affection*) dayanır. Bu kaynaksal dağılma, cinsiyetlerin dişi ve erkek olarak ikiye bölünmesine önceldir.[24] Heidegger, bir yandan, "insanoğlu'nu nötralize ederek, cinsiyeti onun varlığının yapısından çıkarır ve sorgulayanın kendi varlığı ile ilişkisi bağlamında ele alınması gereken "kendiliği," dişi-erkek cinsiyetlerine bölünmüş bir cinsiyetle ilişkilenmez. Öte yandan da, ikilik ötesi ve öncesi bir cinselliğin en temel "kendiliği" belirleyebileceği ihtimalini dışlamaz. Derrida'ya göre, eğer bu anlamda bir cinsiyet, kendiliğin varlıkbilimsel yapısına dahilse, o zaman "cinsiyet farklılığı sorusu"nun artık bir "soru" bile olabileceği şüphelidir.[25] Eğer ikiye bölünüş öncesi bir "geschlecht" varsa, o zaman bu "geschlecht" sorunun yapısı içine kayıtlı olmalıdır. Eğer varlık sorusu bağlamında sorgulanma örnekselliğine sahip olan varolan (*Befragte of the Sein Frage*), bir vücuda tayin edilmekle, dağılma içinde kaynaksal bir cinsiyetle belirlenmişse, cinsiyet farklılığı varlık sorusuna ve varlıkbilimsel farka öncel hale mi gelir? Eğer, cinsiyet farklılığı varlığın anlamı sorusunun açılışına kayıtlıysa, o zaman, Derrida, cinsiyet farklılığı sorusunun, ontolojik farklılık kadar hatta ondan daha da eski bir farklılık olduğunu ima eden Irigaray'ı haklı mı çıkarır? Irigaray'ın sezgisi bir yandan haklıdır, ama öte yandan eğer cinsiyet farklılığı sorunun imkânına dahilse, o zaman kendisinin bir soru olması im-

22. *A.g.e.*, s. 402.
23. Bkz, *a.g.e.*, ss. 406-7.
24. *A.g.e.*
25. Bkz. Choréographies.

kânsızdır. Cinsiyet farklılığı belki de "soru öncesidir." Derrida "Geschlecht I"de bu kadar ileriye gitmiyor olsa da; yazdıklarından, en azından şu sonucu rahatça çıkarabiliriz: varlıkbilimsel fark ile ikiye bölünüş öncesi bir cinsiyet farkını birbirinden ayrı bir şekilde ele almak imkânsızdır. Bu farklardan hangisinin diğerine öncel olduğu karar verilemez olarak kalır.

Şimdi, Derrida'nın, feminist cinsiyet farklılığı düşünürlerine ne yanıt verdiğini kurgulamaya başlayabiliriz. Derrida onları, cinsiyet farklılığını Heidegger'de düşünmeye, yani sosyolojinin, antropolojinin, biyolojinin vs., terimlerini bir yana bırakarak düşünmeye davet ediyor. Derrida'ya göre, cinsellikten konuşmak için kullandığımız bütün yüklemler bizi Dasein'ın analitiğinin genel yapılarına geri döndürür. Heidegger salt cinsel yüklemler olmadığının farkındadır. Cinsiyet üzerine her söylemin kullanmak zorunda olduğu uzaklık, iç, dış, dağılma, yakınlık, burası, orası, doğum, ölüm gibi meseleleri Heidegger antropolojik ya da psikolojik olarak değil varlıkbilimsel olarak ele alır.[26] İkincil olarak, eğer Heidegger'de başka bir "Geschlecht"in işareti varsa, o bize, dişi-erkek klasik metafizik karşıtlığı paradigmasının ötesine giden, çoğulluk ve dağılma içinde düşünülen bir cinsiyet düşüncesinin yolunu açmış demektir. Feminizm dişi-erkek karşıtlığı içinde kaldığı sürece, metafiziğin içinde kalır.

Heidegger bir başka "Geschlecht" ile metafiziğin dışına doğru bir hamle yapmış olarak görülebilse de, "Geschlecht" terimini bu kez de "tür" anlamı açısından sorguladığımızda onun en klasik ve kötü metafizik tuzağa düştüğü ortaya çıkar. Eğer "Geschlecht" teriminin çeşitli anlamları birbiriyle ilişkisiz değilse, Heidegger'in cinsiyet farklılığı ile ilgili olarak da metafizik paradigmayı tamamen aştığından kuşku duyulmalıdır. Derrida *Geschlecht II*'de ve başka eserlerinde Heidegger'in "hayvan" teması ile "el" teması arasında kurduğu problematik ilişkinin, *Varlık ve Zaman*'dan başlayarak Heidegger'in bütün söylemini belirleyip, düzenlediğini iddia eder.[27] *Düşünmek Nedir?* adlı eserinde Heidegger insanın özünün el (eller değil) olduğunu öne sürer. Maymunların yalnızca tutmaya yarayan organları, insanınsa eli vardır.[28] Birşeyin mevcut hale gelmesi, kendisini gösterebilmesi için, onu gösterecek olan dilde bir toparlayıp biraraya getirme faaliyeti olmalıdır. El, toparlayıp birayaya getirmenin (*Versammlung*), devşirip görmenin, kavramanın koşuludur; derleyip biraraya getiren logos, içinde gizli bir el barındırmaktadır. Düşünce, dildeki gizli eldir. Bu el "saklar" ve "açığa çıkarır". Açığa çıkarırken saklar, saklarken açığa vurur... Heidegger 'hayvanın eli yoktur" derken, hayvan bu gizli elden yoksundur demek ister.

26. "Geschlecht I", s. 413-4.

27. Bkz. *De l'Esprit*, 6. Bölüm. Ve "Geschlecht II", s. 433.

28. M. Heidegger, *Wass heißt Denken?* (1951-52), ss. 90, J. Derrida, "Geschlecht II", s. 434.

Heidegger'in her zaman vurguladığı gibi, eğer, "düşüncede en iyi şey soru sormaksa," hayvanın eli/dili, kısacası düşüncesi olmadığından, hayvan toparlayıp biraraya getiremez, ve soru sormaya da muktedir değildir. Bizim *Geschlecht*'imizi hayvan *Geschlecht*'inden ayıran "el"dir. *De l'Esprit*'de Derrida, Heidegger'in, Dasein'ın Eksistansiyel Analitiğini belirleyen, en önemli ontolojik kavramlarının (örneğin "*Vorhandene*," "*Zuhandene*" gibi) içinde "el"in (*hand*) bulunduğunu vurgular. Bunlar, elin alanında takdim edilirler.[29] Derrida'ya göre, el vasıtasıyla Dasein ile hayvan arasında kurulan karşıtlık, Heidegger'in söyleminin içinde karanlıkta kalmış olan derin bir metafizik hümanizmin aksiyomlarını ortaya serer. Örneğin *Metafiziğin Temel Kavramları* nda Heidegger, "bir taşın dünyasız (*weltlos*), bir hayvanın dünya açısından fakir (*weltarm*), insanınsa dünya kurucu (*weltbilden*) olduğunu" vurgular.[30] Derrida'ya göre, Heidegger'in bu tezleri dayanaksızdır ve Heidegger bu tavrıyla klasik metafiziğin içine düşer. "Geschlecht"in iki anlamı, "tür"le "cinsiyet" arasındaki bağlantı nedir? Hayvanın cinsiyet farklılığı ile ne ilgisi vardır? Hayvan ile insan arasındaki klasik karşıtlık hayvanı felsefi olmayanın alanına iterek, felsefeyi başlatır. Felsefenin hayvana nasıl muamele ettiği, cinsiyet farklılığı düşünürlerinin doğrudan bir biçimde konusu olmayabilir ancak hayvan, cinsiyet farklılığını kuran metafizik hiyerarşinin hem en alt basamağında hem de aslında başlangıcındadır. Kısacası: Derrida "ne kadın ve felsefe"ye evet diyor, ne de "insan ve felsefe"ye... İki soru da, klasik insan-hayvan karşıtlığına dayanarak hayvanı felsefe dışı bıraktığı için sorgulanabilir durumdadır. Eğer cinsiyet farklılığı cinsiyet ikiliği dışında ele alınmazsa ve buna ek olarak hayvanın felsefe içindeki konumu yeniden düşünülmezse kadının hiyerarşideki çifte ikincilliği feminizm tarafından metafizik bir şekilde onaylanmış olacaktır. Felsefeyle uğraşmayı bırakıp acil problemlerle uğraşmayı öneren Singer karşısında Derrida'nın yaptığı feminizme hedef saptırmak mıdır? Bizce, Derrida'nın bakış açısından, feminizmin felsefeye sorduğu "cinsiyet faklılığı sorusu" felsefenin içindeki "hümanizmin" sorgulanması için anahtar değerini taşıyor. Cinsiyet farklılığı düşünürleri, bu sorgulamayı başlatmış feministler ve sürdürecek olanlar, felsefeyi terketmek ve onu böylece olduğu gibi geride bırakmak bir yana, Derrida'ya göre, kadınlardan "başka" olanlardan da sorumlu, metafizik karşısında "sonsuz sorumlulukla" bağlı, metafiziği sorgulamakla yükümlü olacaklardır.

29. "Geschlecht II", s. 433.

30. Heidegger'in 1929-1930 Freiburg'da verdiği dersler kastediliyor. "Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit", *Gesaumtausgabe* 29/30, 2, Böl. 4 p. 287. Bu konu için bkz. J. Derrida, *De L'Esprit*, Böl. 6.

TEKEŞLİLİK ÜZERİNE

Adam Phillips

1

Herkes tekeşliliğe inanmaz, ama herkes sanki inanıyormuş gibi yaşar. Herkes bağlılık ya da sadakat tehlikeye girdiğinde yalan söylediğinin ya da gerçeği söylemek istediğinin farkındadır. Herkes kendini ihanet ediyormuş ya da ihanete uğruyormuş gibi hisseder. Herkes kıskanır ya da kendini suçlu hisseder ve sonunda tercihinin acısını çeker. Cinsel kıskançlığı hiç yaşamıyormuş gibi görünen mutlu azınlık ise ya bundan ötürü hayrete düşer ya da böbürlenir. Hiç kimse dışarıda bırakılmışlık duygusunun dışında bırakılmamıştır. Herkes kendinden esirgenen şey konusunda saplantılıdır. Başka bir deyişle, tekeşliliğe inanmak, tanrıya inanmaktan pek farklı değildir.

21

Bir çift, işleyecek suç arayan iki suç ortağından oluşur. Suç işlemeye en yaklaştıkları durum ise sekstir çoğu kez.

32

Diyelim ki annenize daha fazla benzemeye razı oldunuz; ondan ne kadar farklı olduğunuzu keşfedersiniz. Diyelim annenizden farklı olmaya adadınız kendinizi; ona dönüşürsünüz. Çift olmanın birinci ilkesi budur. Çift olmanın ikinci ilkesi ise şudur: Zaten farklı olmadığınız birine benzeyemezsiniz.

35

Yalnızca kendini güvende hissedecek bir yeri olan çocuk risk alabilir. Yetişkinler çocuklar kadar pervasız değildir, çünkü kendilerini hiçbir zaman güvende hissetmezler.

* Adam Phillips'in Metis Yayınları tarafından yayınlanacak olan *Tekeşlilik* adlı aforizmalar kitabından seçmeler.

39

Bizi ailenin içine sokan da aileden koparan da sekstir. Başka bir deyişle, insanlar saklamak zorunda oldukları şeyi –cinselliklerini– başka bir yerde saklamaları gerektiğinde, ya da başka bir yerde daha iyi gösterebileceklerine inandıklarında evlerini terkederler.

Saklayacak bir şeyiniz yoksa, gidecek bir yeriniz de yoktur. Çiftlerin bazen birbirlerine tümüyle dürüst olmayı istemelerinin nedenlerinden biri de budur.

41

Şüphe bir umut felsefesidir. Bizi bilinecek bir şey olduğuna, bilinmeye değer bir şey olduğuna inandırır. Bizi hiçbir şey değil de birşeyler olduğuna inandırır. Bu anlamda, cinsel kıskançlık bir iyimserlik biçimidir; yalnızca filozoflar için olsa da.

43

Hiçkimse övgüye karşı kayıtsız değildir; ama bir kişinin övgüyü karşılama biçimi en iyi karakter testidir. Övülmeye hevesli insanları kuşkuyla karşılarız, çünkü övgü peşinde koşulmamalıdır, olsa olsa şansınız varsa övülürsünüz. Hiçkimse övülme isteğine, ya da böbürlenmek denilen kendini övme yeteneğine ciddi bir biçimde sahip çıkmak istemez.

Ama ya en güçlü isteğimiz sevilmek, anlaşılmak, arzulanmak ya da cezalandırılmak değil de övülmek ve dolayısıyla övmekse? Hayatlarımız nasıl olurdu o zaman? Daha doğrusu ilişkilerimiz neye benzerdi? Ne kadar sürerdi? İnsanlar birarada iken ne yaparlardı?

Kendimizi şöyle şeyler söylerken bulabilirdik o zaman: Kişinin eşine yapabileceği en zalimce şey, sadakat açısından iyi ama kutlama açısından kötü olmaktır. Ya da, insanlar eşleri tarafından yeterince övülmedikleri, ya da en hoşlandıkları biçimde övülmedikleri için başka maceralara atılırlar. Ya da, bir ilişkiyi sürdürmek zor değildir, ama bir kutlamayı ilanihaye sürdürmek imkansızdır. Uzun alkış kafa karıştırıcı olur.

44

Tekeşli biri için sadakatsizlik düşüncesi, ahiretin dünyevi eşdeğeridir. Sonsuz derecede daha iyi ya da sonsuz derecede daha kötü bir şeyin düşüncesi: belki de kazanılması gereken bir şey; öyle ya da böyle bir nevi şantaj. Ama kesinlikle geleceğe ait bir şey.

Öte yandan, kimsenin ahiret hakkında düşünmeye cesaret edemediği şey de şuydu: Belki de ahiret bu dünyadaki hayatın tıpatıp aynısıdır.

47

Varolmayan bir şey uğruna mı rekabet ettiğimizden, yoksa bizden başka kimsenin yarışmadığı bir rekabetin içinde mi olduğumuzdan asla emin olamayız. Evlilikte kimin keleğe geldiğinden tam olarak emin olamama nedenimiz budur. Bizi başarı kadar yenik düşüren başka bir şey yoktur. Başarı her zaman yenilgiden daha kafa karıştırıcı, esas olarak daha ironiktir.

48

Eğer eşlerimin özgürlüğünün benim özgürlüğümün kısıtlanması demek olduğuna inanırsam, tek özgürlüğüm onların özgürlüklerini ellerinden almaktır. Bu sadakatin iki kişilik çılgınlığıdır.

Eğer eşlerimin özgürlüğünün benim özgürlüğüm anlamına geldiğine inanırsam, serbest bırakma fikri ortadan kalkar. Bu da ihanetin iki kişilik çılgınlığıdır.

50

Kıskançlığı ve tutkuyu birbirinden ayırmak imkansız olabilir –biri varsa mutlaka diğeri de vardır– ama gene de kıskançlık arzudan uzun sürebilir. Maymun iştahlı olabiliriz, ama bir şeyin hakkımız olduğu duygusu kalıcıdır. Çocukluktan kalma bir mirastır bu: O anda canın istemese de belki sonra isterim diyerek pastana sahip çıkma duygusu.

Ancak sahip çıkma önce gelir. Sahip olmanın garantisi yoksa, geriye yalnızca gösterilip de verilmemiş olma duygusu ve onun umutsuz çözümleri kalır: kendine yetme, arzunun terki, tutku korkusu, seksten nefret, güceniklik, imalardan ve suçlamalardan oluşan bir hayat. Ama zaten kesin olarak sahip olma diye bir şey yoktu ki hiçbir zaman; arzu hiç bir zaman yanında garanti belgesiyle gelmez. İyiliğimiz için daima başkalarına bağımlıyız ve bizim iyiliğimiz onların ilk önceliği değildir; asla da olamaz. Birine sahip olma dileği –sahip olunduğu inancı– bunun imkansızlığının kabulüdür; tüm cinsel suçlar bu temel kabulün reddidir, bunun ne kadar dayanılmaz bir şey olacağının resmidir.

Ama eğer kıskançlık öteki kişinin yalnızca benim malım olmadığını –bana ait bir nesne olmadığını– farketmemin yoluysa, kendimin büyülü çemberini kırabilmem için ihanete uğramam gerekir. İhanet bizi birbirimiz için fazlasıyla gerçek kılar; ihanetin imkansızlığı ise görünmezleştirir.

62

Erotik hayatımızda, çabalamak işe yaramaz. Bu hem rahatlatıcı hem de dehşet verici bir şeydir. Bir ilişki için çalışmak, irade gücüyle ereksiyon sağlamak ya da bir rüya görmeyi örgütlemek kadar imkansızdır. Aslında bir ilişki için çabalı-

yorsanız, zaten bir şeyler ters gidiyor, bir şeyler eksik demektir. Başka bir deyişle, erotik hayatlarımızda çabalamak, daima haddinden fazla çabalamak anlamına gelir; yeniden tembelleşmemiz gerekir mutlaka, çünkü iyi şeyler –sevgi, merak, arzu, dertsiz bir ilgi– ancak çaba bittikten sonra gelir.

Cinsel ilişkiler çabalamayı sevmeyenler içindir, çünkü işlemezler. Yalnızca az ya da çok zevk, az ya da çok umut verirler, o kadar.

66

Tekeşlilik ve ihanet: İki kısırlık ayini, hiçbir zaman tam anlamıyla güvenemediğimiz iki geleneksel doğum kontrol yöntemi.

70

Kendini tekeşli olmak zorunda hisseden kişi, tıpkı kendini serbest olmak zorunda hisseden kişi gibidir. İkisine de birşeyler fazlasıyla aşırı gelir. İkisi için de kaçınılması gereken bir felaket vardır. Tekeşliler kendi çokeşli isteklerinden dehşete kapılırlar, serbest olanlar ise bağımlılıklarından. Soru, hangi felaketi tercih ettiğinizdir.

76

Neden antropoloji –en azından çoğu insan tarafından– farklı cinsel adetlerin araştırılması olarak görülür? Çünkü bu işi başka türlü yapmanın ancak başka yerlerde mümkün olduğundan emin olmak isteriz.

77

Cinsel ilişki, ikinizin de daha önce okumadığı bir senaryoyu öğrenmek gibidir. Bunu ancak ikinizden biri repliğini unuttuğu zaman farkedersiniz. O zaman panik halinde, çaresizce, aslında unutmamış olduğunuz başka bir şeyi hatırlamaya çalışırsınız. Karşınızdakinin size sufle vereceğini umarsınız. Gaipten sesler duyarsınız. Başka bir karakter olursunuz.

82

Her ilişkimiz bir diğerinden farklıdır, biz de her ilişkimizde farklı biri oluruz. Tekeşliliği sapıkça ilginç kılan da budur.

83

Bildiğimiz gibi, cinsel açıdan uyarılmak için mutlaka belirli bir nesneye –bir ayakkabıya, bir giysi parçasına, belirli bir gülümsemeye– gereksinim duyan insanlar vardır; bu onların arzusunun önkoşuludur.

Tabii ki bizi heyecanlandıranın karşımızdaki şahıs olduğunu, bu saçma sa-

pan koşulları öne sürmemizin gerekmediğini düşünmeyi tercih ederiz. Birinin cazibesine kapıldığımızda, arzumuzun, ahlak duygumuzun ya da sezgilerimizin peşinden gittiğimizi düşünmeyi tercih ederiz. Gene de çoğu insanın ihtiyaç duyduğu fetiş, ilişkinin adından; ilişkinin resmi titrinden ibarettir. Evliliğin sorunu –aslına bakarsanız esas zevki– ona asla bir macera denemeyecek olmasıdır. Eğer kelime uymazsa, tenasül uzuvları da birbirine uymaz.

94

Çift olma durumu, üçüncü şahısların müdahalesine karşı sürekli bir dirençtir. Çift, üçüncü şahıslara karşı direnmeye devam edebilmek için onlara sürekli olarak ihtiyaç duyar. Sadık insanlar düşmanı sürekli göz hapsinde tutarlar, ölçüp biçerler. Düşman olmasa ne yaparlardı ki birlikte? Ne yapacaklarını nasıl bilirlerdi?

İki kişiden ancak arkadaş olur, çift üç kişiden oluşur.

95

Tüm erotik hayat peygamberleri yalancı peygamberlerdir, çünkü her çift, seksi kendisi için yeniden icat etmek zorundadır. Sevişmeyi yaşamaktan ziyade sevişmeyi icat ederler. Erotik hayatlarımızda belirsizlik hazdır, sakilliğimiz ise tutku.

Geleceği bilen yalnızca siniklerdir, çünkü bu filmi daha önce görmüşlerdir. Herşeyi bilen için seks daima bir sorundur.

107

Çoğu insan tekeşlilikten bahsedildiğini hiç duymamış olsaydı tekeşliliğe asla kalkışmazdı.

Çeviren: Bülent Somay

İKİ KİŞİLİK RESMİ BİR LANET OLARAK EVLİLİK

Ece Temelkuran

I.

yatak odamızı belediye mühürledi önce. günahkâr geceler yerine şen gündüzler sunuldu bize. babam yatağın ölçülerini aldı, annem ağzına almadan sözcükleri "emniyette sikişin artık" dedi. herkes evine gidip, teleskoplarının başına kuruldu. şimdi herkes namuslu sikişmelerin devlet istatistik enstitüsü'nün belirlediği optimum dengesine ulaşmasını bekliyor. hiç içimden gelmiyor bu gece, ama vatan bizden uyku öncesi, en temiz ve en çabuğundan orgazmsız bir düzüşme ister.

II.

alçakgönüllü koltuklarımız, 61 ekran dünyamız ve seni hiç tatmin etmeyen temizlik tozları geceleri –bundan kesinlikle eminim– oturup "çocuk için uygun zamanı" bulmaya çalışıyorlar. aynı saatlerde evlerine giden herkes, nikâh günü edindikleri teleskoplarıyla tıpkı onlara benzememizi izliyorlar, neşeli bir hüzünle, arabamız ne kadar hızlı, evimiz ne kadar şirin bir sarı, artık birbirimizin sevabıyız biz, günahları terk ettik, bütün yaşlananlar gibi.

III.

"aşk, aydınlıktı." o bodrumunda, o karanlık katedralin, o bitkin, yaşlı kadın böyle inkâr ediyordu onu delirtenin aşk olduğu yalanını. günahtan sınırdışı edilmekti neden, hepimizin delirmesinde olduğu gibi. sevaba turistik bir gezinin ısrarlı japon gezginleriyiz biz. kıçlarımızın durmadan büyüyüp, beyazlaşması bundan. benim deli gözümü çıkardılar şefkatle o gün. iki nikâhlı, sevimli imzanın arasına koydular. bu yüzden artık sadece iki gözüm var. diğerlerinin baktıklarını görebiliyorum ben de.

IV.

monogam bir lanetlenme değil bu, cümbür cemaat bu pisliğin içine batıyor insan. meşruluk, şıpşıkırdak sabahları koyuyor adamın önüne, berbat, kaygan bir

satenden. hiç kusmuyoruz ne zamandır. kusup tangolar dinlemeliydik, tıpkı kanyonlarda yaptığımız gibi eskiden. yüzünde gitgide genişleyen bir boşluk var şimdi, sakalla göz arasında. o boşlukta benimle ilgili bir şey vardı eski zamanlarda. şimdi başka adamların başka hırslarını besliyor yüzünün orası. yüzünün orası, seni de beni de aynı katsayıda eksiltiyor. bu hayata, bize yuh çekiyorum, yuuuh! o imza, herkesin her yere dokunmasına ilişkin kandırmaca bir kararnamenin onayıydı aslında.

V.

tabaklar bir türlü doğru dürüst yerleştirilemedi. buraları temizlerken niye buraları da temizlemiyorsun? para harcamayı gerçekten de hiç bilmiyorsun. misafirlere sadece makarna verilir mi hiç? mahcub ettin beni. sen bu yemeği zaten iyi yapardın, sınava giriyor gibisin şimdi, çok komik. çamaşır makinesinin borusunu tuvalete takmayı nasıl unutursun? annenlerin yanında kendimden farklı davranacağımı sanma. yemeğe mi bekledin beni, nereden bilebilirdim? çamaşırları toplasana. şu çeviriyi yapar mısın canım? şu haline bak, konuşulmaz seninle. enine doğru birkaç santim genişledin sen. teşekkürler canım. seni çok seviyorum. ben de seni seviyorum. iyi geceler...

VI.

yaşamak, yaşamdaki olasılık sayısını azaltmaya yarıyor. bu yüzden yaşlanıyoruz, her gün daha çok kesinleşiyor gelecek. dağ yollarından zorunlu istikamete giriyoruz. hız ve gidilen kilometre uzunluğu önem kazanıyor çabucak. zamanın iktidarı ve iktidarın zamanı sikip atıyor hayatımızı. dağ yollarında hiçbir şey yapmak daha gerçekti, yüz bin kilometre gitmekten zamana karşı. yüzümdeki, yüzündeki, yüzlerindeki boşluk ölüm hazırlıklarıyla doluyor. "inşaallah" ve "maaşallah" giriyor etimize. hayırlı işler usta!

VII.

ne çok kıskanıyorum iskelelerde öpüşen gençleri. kinleniyorum gitgide. ve artık anlıyorum yaşlıların neden ahlaksız bulduğunu onları. çünkü kaybettiklerini lanetlemezsen, çekilmez oluyor bu "yoluna konulmuş heyecan". aşkı, şehveti ve günahı düşman ilan ederek yaşayabilir insanlar. biz de artık onları ayıplamalıyız. safımız değişti, alışmalıyız.

VIII.

nefretle çirkinleşmişti tramvaydaki o şişman kadın. şişmanlığını çirkinlik yapan her gece ve her sabah yaşanan kokuşmuş uzlaşma. çirkin ilan ediyor onu,

kurtulamadığı bu iki kişilik resmi ve ahlaki lanet. ben o'yum, o da ben. çünkü ikimizin de aynı parmağında o halka, pişman, yorgun ve sersem.

IX.

artık biliyorum ki, tek başına olanlar güçlüdür ancak. onlar bakarlar sokaklarda insanların yüzüne. onlar keşfetmeye çıkarlar ölü denizleri. patikalardan onlar yürür, uçurumları onlar denerler. ben, artık bir adım bile atamam göğsümden içeri. çünkü bulacaklarım er ya da geç yalanlayacaktır yaşadıklarımı. ve tutarsızlık, "bizi" yıkar. "biz" için engellenmeli sorular, yanıtlar ağza alınmamalı. biz, "biz"le ipotekledik mutluluğu.

X.

tek başına değil, yalnızız artık. iki yalnız bir mezara yakışır ancak. bu yüzden mi iki ismi birden yazdık, kapımızın üstüne. o şirin, sarı evimizin üstüne. iki yalnız bir mezara yakışır ancak. silahlı, meşru ve neşesiziz artık. beraberken bu yüzden tik tak'larını duyuyorum bütün dünya saatlerinin. tik tak - tik tak - tik tak... kalk bak - kalk bak... kalk da bak, kurtlar yiyor düşlediğimiz günleri...

EDEBİYATIN ULUSLARARASILAŞTIRILMASI

Sofi nin Dünyası nın İngilizce Çevirisinde Yanlış Olan Ne?

Gülay Kutal

Bir metni özgün dilinden alıp bir başka dilde yeniden yazmaya ve bu eylemin sonucunda ortaya çıkan yapıta "çeviri" diyoruz. Anton Popoviç'in hazırladığı *Yazın Çevirisi Terimleri Sözlüğü* ne[1] göreyse çeviri, "Bir metnin, biçemsel modeli kurulacak biçimde yeniden kodlanması". Tanımı, ister ilk tanımdaki gibi basit, ister ikinci tanımdaki gibi karmaşık olsun, bu süreci dile getirmek için Türkçe'de "çevirmek" fiilinden yola çıkılmış olması ilginç. Çünkü Türkçe'de "çevirmek" çoğunlukla başka sözcüklerle bir arada kullanıldığı zaman bir anlam ifade eder: *dolap* çevirmek, *geri* çevirmek, *yoldan* çevirmek gibi... Bir yapıtı başka bir dilde yeniden yazmak gibi başı sonu belli bir eyleme neden böyle yarım kalmış ve çoğunlukla olumsuz bir şeyler duyuran bir sözcük yakıştırıldığını anlamaya çalışmak bir başka yazının konusu olabilir. Ben bu yazıda "çeviri" sözcüğünün etnolojik arka planını hiç mi hiç sorgulamadan, var olan bir çeviriden, Jostein Gaardner'in *Sofi nin Dünyası*[2] adlı romanının Amerika'da çıkan İngilizce çevirisinden[3] söz edeceğim.

Sofi nin Dünyası özgün dili Norveççe'den 30'u aşkın hedef dile çevrilmiş durumda. Özellikle Almanya'da haftalarca en çok satan kitap olma özelliğine kavuşmuş bu kitap pek çok değişik kültürden insana hitap ediyor olmalı ki kitabın çevrildiği dillerin sayısı böyle inanılmaz bir rakama erişmiş bulunuyor. Bu dillerin içinde Türkçe'nin de var olmasına hizmet etmiş olan ben, çeviri sürecinde kitabın Norveççe baskısının yanı sıra İngilizce çevirisiyle de içli dışlı olmak durumunda kaldım. Önceleri yalnızca zorlandığım noktalarda Norveççe metni karşılaştırmak üzere kullandığım bu İngilizce çeviri, sonraları bende baş-

1. *Yazın Çevirisi Terimleri Sözlüğü*, Anton Popoviç, Metis Yayınları, Aralık 1987. Yayına hazırlayanlar: Suat Karantay, Yurdanur Salman. Metindeki yazın çevirisine dair alıntıların tümü bu eserdendir.

2. *Sofies Verden*, Jostein Gaarder, Aschehoug Forlag, 1991.

3. *Sofie's World*, Jostein Gaarder, Farrar, Straus and Giroux, çev. Paulette Møller, 1994.

lı başına bir ilgi konusu oluşturdu. Çevirmenin karşılaştığı sorunlar ve karşılaşmadığı halde yarattığı sorunlar, zamanla gözüme bir yazının içeriğini oluşturacak kadar kayda değer görünmeye başladı. Amacım, bu çeviri aracılığıyla genelde birtakım çeviri sorunlarına değinmek. *Yazın Çevirisi Terimleri Sözlüğü*'ne göre benim bu yazım "polemik amaçlı çeviri" bağlamında ele alınabilir. Polemik amaçlı çeviri, "olumlayıcı-tartışma getirici bir üstmetin" olarak görüldüğüne göre, bu yazıyla olumlu bir iş yapıyor olduğuma inanıyorum.

Çevirisine geçmeden önce romanın kendisinden kısaca söz edecek olursak, *Sofi'nin Dünyası*'nın felsefe tarihinden söz eden bir gençlik romanı olduğunu söyleyebiliriz. Amaç kitlesi gençler olmakla beraber, kitabın gençler kadar ve belki bundan daha çok yetişkinler arasında da kabul görmesinin nedeni, felsefe tarihini canlı bir kurgu içinde sergileyerek öğretmesi olarak görülebilir. Sıcak anlatımıyla eğitici yanını kendiliğinden, zorlamasız bir biçimde sunan ve aslında gençler değil büyükler için yazıldığı düşünülen kitap, bana bu yanıyla Exupéry'nin *Küçük Prens*'ini hatırlatmakta. Ama tabii *Sofi'nin Dünyası* pek çok bakımdan, en azından 500 sayfalık hacmi açısından, kendine benzeyen romanlardan ayrılıyor.

Yeniden kitabın İngilizce çevirisine dönüyor ve bu yazıyla şu sorulara cevap arıyorum:

1) Elinizdeki bu çeviri derinlikli bir çeviri mi, değil mi? Düzeyi düşük mü, yüksek mi?

2) "Çevrilemeyen" nasıl çevrilmiş?

3) Çeviride ne kadar kurmaca davranılmış?

Derinlikli/Düzeyli Çeviri

Bir çevirinin derinliksiz oluşu "dil ve konu düzeylerindeki öğelerin, anlatım değerleri dikkate alınmadan, çizgisel bir biçimde karşılandığı saydam çeviri" oluşuyla açıklanıyor. Düşük düzeyli çeviri ise "özgün metin yazınsal olarak yeniden kodlanırken gerekli kuralların uygulanmaması sonucunda ortaya çıkan çeviri" olarak tanımlanıyor.

Derinliksiz çeviri özgün metindeki "Güneş doğudaki ormanla kaplı düzlüklerin üzerinden doğmuştu" gibi bir cümleyi alıp, bunu "Güneş düzlüklerin üzerinden ve doğudan doğmuştu. Düzlüklerin üzeri ormanla kaplıydı" şeklinde kodlar. Anlatımı kurudur. Amacı özgün metindekileri anlatmaktan başka bir şey değildir. Estetik ve sanatsal öğeleri değerlendiremez ya da.zaten böyle bir kaygısı yoktur.

Düşük düzeyli çeviriyse anlatılanı hedef dilde ya yarı yarıya karşılar ya da hiç karşılayamaz. Yukarıdaki cümleyi. "Güneş doğmuştu" diye çevirir. Hedef

dili yeterince tanımayan ya da iyice dikkatsiz bir çevirmenin elinden çıkmış bir çeviri, aynı cümleyi "Güneş batmıştı" diye bile çevirebilir. Hata yapar ya da yarım yamalak kodlamalarla yetinir.

Sofi'nin Dünyası'nın İngilizce çevirisi bu anlamlarda ne derinliksiz ne de düşük düzeyli. Çeviri hatası neredeyse yok denebilir. Bu anlamda sunabileceğim tek örnek bir yerde "*borger*" sözcüğünün "kaleler" yerine "vatandaşlar" olarak çevrilmiş olması.[4] Bunun yanı sıra genel olarak düzeyli ve derinlikli bir çeviri.

"Çevrilemeyen"in Çevirisi

Özellikle şiir söz konusu olduğunda, "çevrilemezlik"ten söz edilir. Şiirin anlamı ya da içeriği aktarılabilse de sözcüklerin sessel uyumunu, şiirdeki dilin müziğini bir başka dile aktarmak güçtür, denir. Düz yazı çevirisinde de benzer problemlerin yaşandığı olur. Bu sorunların nasıl çözüleceği çoğu zaman çevirmenin tercihine kalmıştır. Çözümler bir durumdan başkasına değişiklik gösterebilir. *Sofi'nin Dünyası*'ndan seçtiğim iki örneğin bir çevirmenin bu noktalardaki sorumluluk ve olası tercihlerini tartışmak bakımından önemli olduğu kanısındayım.

Şarkı Sözü

İlk örnekte bir şarkı söz konusu.[5] Sofi'nin babası kızına yazdığı mektubu iyimser bir şarkıyla sonluyor. Şarkı İsveççe. Yani metnin özgün dilinde değil. Şarkının sözleri "Burada olmak ne güzel! Ah, hayat ne kadar hoş!" gibi bir anlam taşıyor. Bu noktada çevirmenin önünde ne tür olasılıklar olduğunu düşünelim... Bir yöntem, hedef dilde benzer anlam taşıyan bir şarkıyı kullanmak: "Hayat ne kadar güzel hoş / Haydi dalgalara koş!" gibi örneğin. Başka bir yöntem şarkı sözünü "olduğu gibi" çevirmek, bir üçüncü yöntem de şarkı sözlerinin anlamını "bir başka biçimde" aktarmak.

Birinci yöntemin avantajlı yanı Sofi'nin babasının mektubu neşeli bir *şarkı* ile bitirdiğini aktarabilmesi. Ama bunun ötesinde bu yöntemin kanımca sakıncalı yanı, okuyucunun dikkatini konudan uzaklaştırıp çevirinin kendisine yöneltmesi. Çünkü okuyucu kitabın özgün dilinde "Hayat ne kadar güzel hoş / Haydi dalgalara koş!" şeklinde bir şarkı olamayacağının elbette farkında! Birdenbire bu sözlerle karşılaştığında okumakta olduğu kitaba yabancılaşabilir. Yazarın bu tür bir niyeti hiç mi hiç yokken "ortalığı karıştırmak", yazarın üslu-

4. Özgün metin s. 173, çeviri metin s. 133.
5. Özgün metin s. 193, çeviri metin s. 150.

buna müdahale etmek tercih edilecek bir yöntem sayılamaz.

İkinci yöntemde "Burada olmak ne güzel! Ah, hayat ne kadar hoş!" denerek metin kelimesi kelimesine aktarılır. Bu yöntem tercih edildiği takdirde birincisi, okuyucu bunun bir şarkı olduğunu anlayamaz. İkincisi burada da benzer bir "yabancılaş(tır)ma" tehlikesi vardır. Okuyucu, tırnak içine alınmış bu sözlerin metnin normal akışının dışında bir şey olduğunu sezmekle beraber ne olduğunu kavrayamaz. Bu ayrıntıya takılıp metinden uzaklaşabilir.

Yukarıda sözünü ettiğimiz üçüncü yöntemde ise şarkının anlamı ön plana çıkarılır, söz konusu olanın bir şarkı olduğu unutulur. "Yaşamak ne güzel!" gibi "klişe" ve çok tanıdık bir cümle seçilir ve bu, özgün metindeki şarkının işlevini tamamen olmasa da büyük ölçüde görür.

Söz konusu bu çeviride de çevirmen, şarkı sözlerini "*It is wonderful to be alive!*" ("Yaşamak ne güzel!") sözleriyle karşılayarak üçüncü yolu seçmiş. Kanımca yukarıda saydığımız olasılıklar içerisinde en tercih edilecek olanı da bu.

Deyim

İkinci örnek ise bir deyimle ve bunun yarattığı bir dil oyunuyla ilgili. Deyimler, atasözleri vb. hedef dile elbette oldukları gibi çevrilemezler. Şansın yaver gittiği durumlarda hedef dilde özgün dildeki deyimi karşılayan bir başka deyim bulunabilir. Ancak eğer bu mümkün değilse, çevirmenin elinde deyimin anlamını aktarmanın dışında pek bir seçenek kalmaz.

Ele almak istediğim örnek, Norveççe bir deyim olan "*Å ta tyren ved hornene*". Sözcük karşılığı "boğayı boynuzundan yakalamak" olan bu deyim, özgün dilde "meselenin köküne inmek, derinlemesine ele almak" anlamına geliyor. Deyim özgün metinde Sofi'nin felsefe öğretmeni Alberto Knox'un şu sözlerinde geçiyor:

"... Böyle diyebilirsin belki, ama bu iki büyük filozofun 'hıristiyanlaştırılması' ile kastettiğimiz şey, bunların artık Hıristiyan öğretiye tehdit oluşturmayacak bir şekilde yorumlanıp açıklanmasıdır. Aquino'lu Thomas için de 'boğayı boynuzundan yakaladı' denir." Sofi'nin buna cevabı da: "Felsefenin boğa güreşiyle bir ilişkisi olduğunu bilmiyordum doğrusu!" oluyor. Metinde bir paragraf sonra bu boğa benzetmesine bir kez daha gönderme yapılıyor. [6]

Bu zor problemi ben kendi çevirimde kanımca oldukça uygun bir biçimde çözebildim. "Boğayı boynuzundan yakalamak" deyiminin yerine "meselenin köküne inmek" deyimini kullanınca, Sofi'nin cevabını, "felsefenin kökler ve bitkilerle bir ilişkisi olduğunu bilmiyordum doğrusu!" şeklinde değiştirmek,

6. Özgün metin s. 181.

daha sonraki göndermede de "boğa" yerine "kök"ü kullanmak güç olmadı.

İngilizce çeviriye gelince, bu benzetmenin ortadan tümüyle yok olduğunu görüyoruz! Ne deyim var, ne de Sofi'nin deyime gönderme yapan cevabı! Bir sonraki paragraftaki gönderme de ortadan kalkmış! Demek ki çevirmen deyimin İngilizce karşılığını bulma konusunda pes ederek, çözümü özgün metni "kırpmakta" bulmuş.

Bu deyimin metin içindeki "önemi" tartışılabilir elbette. Ama prensipler söz konusu olduğunda şanssız bir durum; çevirmenin "ne yapayım, bu çevrilemeyecek bir deyim!" diyerek kendini aklayabileceği ama belki de böylelikle biraz hızlı ve haksız davranmış olacağı bir durum.

Çeviride "Kurmaca"

Bu noktada, "çevrilememe" gibi bir sorun olmaksızın, çeviride kasıtlı ya da bilinçli olarak yapılan değişiklikleri ele alabiliriz. Elimizdeki çeviride işte bu noktada bence eleştirilecek pek çok örnek var. Hatta bu örnekler birkaç gruba ayrılıp ele alınabilecek denli çeşitli:

1) Nedensiz atlama
2) Kasıtlı atlama/değiştirme
3) Ekleme

Nedensiz Atlama

Bu durumun metinde ne kadar sık karşımıza çıktığından emin değilim. Çünkü tüm çeviriyi satır satır okuyup özgün metinle karşılaştırmak gibi bir çabaya girmek bana gereksiz göründü. Rastladığım birtakım örnekleri not etmekle yetindim. İşte bunlardan biri, "nedensiz" atlama dediğim kategoriye iyi bir örnek. Burada özgün metindeki cümlelerin bile bile atlandığını görüyoruz, ama çevirmenin buna neden ihtiyaç duymuş olabileceğini çıkaramıyoruz!

• Özgün metin: "Dışarıda, tepenin üzeri ince bir çiy tabakasıyla örtülüydü. Doğalı çok olmasına rağmen güneş henüz sabah sisini aralayıp yüzünü gösterebilmiş değildi. Maria Kilisesi şehrin eski semtlerinin dışındaki bir bölgedeydi."

Çeviri metin: "Sabah, güneş henüz bulutları aralamamıştı." [7]

7. Özgün metin s. 180: "Ute lå det fortsatt et tint lag av dis over bakken. Solen hadde stått opp for lenge siden, men den hadde ennå ikke brutt helt igjennom morgentåken. Mariakirken lå i utkanten av den gamle bydelen."

Çeviri metin s. 139: "The sun had not yet broken through the morning clouds."

Çeviride ne çiy kalmış, ne sis ve ne de Maria Kilisesi! Çevirmenin tüm metni çevirmediğini görüyor, ama bunu neden yaptığını anlayamıyoruz.

• Yine bir başka bölümde, "Saat 6.66'yı gösteriyordu" cümlesi atlanmıştır.[8] Çevirmen bu tür bir fantazi ürününü gereksiz mi bulmuş, görmemiş mi yoksa görmüş de görmemiş gibi mi davranmıştır? Yoksa aklınca yazarın bir hatasını mı düzeltmek istemiştir bu cümleyi atlayarak?

Kasıtlı Atlama/Değiştirme

Bundan başka metinde kasıtlı olarak yapılmış atlamalara, değiştirmelere bolca rastlamak mümkün. Bunların arkasında bence iki ana neden yatıyor: Norveç'in ve Norveç kültürünün Amerika'da yeterince tanınmadığı kaygısından ötürü ve çevirmenin (ve Amerikan toplumunun?) ahlaki kaygılarından ötürü yapılan "kurmaca"lar.

Amerikalı çevirmen Norveç'in, Norveç edebiyatı ve kültürünün Amerika'da hiç mi hiç tanınmadığı kanısında olmalı. Buna inandığı için de nerede Norveç'e dair bir yer ya da kişi adı geçse bunu ya atlıyor ya da değiştiriyor. Okuyucu zorlanmasın diye olsa gerek!

• "(...) Böylece Roma, hemen hemen tüm ortaçağ boyunca Hıristiyanlığın başkenti olarak hüküm sürer. 'Roma'ya karşı gelmeye' cesaret eden de çıkmaz pek. Ama yine de zamanla ulusal devletlerin kral ve prensleri öyle güçlenirler ki, aralarında bu müthiş kilise gücüne karşı çıkmaya başlayanlar olur. *Hatta bunlardan biri de Norveç Kralı Sverre'dir* .. "[9]

Bu son cümle çeviride yok!

• "(...) Norveç'te de *Asbjörnsen ve Moe* köy köy dolaşıp 'halkın kendisinin yarattığı eserleri' derledi. Sanki yepyeni ve son derece tatlı ve besleyici bir meyva keşfedilmiş gibiydi. Ve de bu meyva yok olmaya yüz tuttuğu için bir an önce toplanması gerekiyordu. *Landstad* halk söylencelerini, *Ivar Aasen* da Norveççe'deki farklı lehçeleri derlediler."

İngilizce çeviride son cümlede Landstad ve Ivar Aasen'dan bahsetmeyi nedense gereksiz bulan çevirmen, (nasılsa Amerika'da kimse bunları tanımaz diye mi acaba?) cümleyi "Halk şarkıları derleniyor, Norveç dili bilimsel olarak incelenmeye başlıyordu" şeklinde çeviriyor![10]

8. Özgün metin s. 436, çeviri metin s. 344.

9. Özgün metin s. 174. "(...) Slik fungerte Roma som kirkens hovedstat gjennom nesten hele middelalderen. Og det var ikke mange som våget å 'tale Roma midt imot'. Skjönt etter hvert fikk de nye nasjonalstatenes konger og Fryster så stor makt at enkelte av dem våget å sette seg opp mot den sterke kirkemakten. En av dem var vår egen kong Sverre..."
Çeviri metin s. 134.

• Bir başka bölümde yazarın örnek olarak seçtiği *Knut Hamsun*'un *Victoria* adlı eserinin yerine çevirmen *John Steinback*'ın *Fareler ve İnsanlar*'ını koymayı tercih ediyor.[11] Çevirmenin "Amerikan okuyucusunun tanıdığı biri olsun ki sıkılıp kitabı elinden bırakmasın!" gibi bir kaygıdan yola çıkarak bu hakkı kendinde bulduğunu düşünüyor insan! Oysa Knut Hamsun hemen her dile çevrilmiş bir yazar. Onu tanımayan Amerikan okuyucusunun bir ansiklopediye bakıp "Knut Hamsun denen bu yazar da kimmiş?" diye sorması okuyucunun ufkunu zorunlu olarak geliştirmesine yarayacakken çevirmen bu imkânı okuyucudan esirgiyor.

• Yine bir başka bölümde "*Henrik Wergeland* romantik bir şair miydi?" şeklindeki soruda, okuyucuların Henrik Wergeland gibi önemli bir Norveç şairinin hiç değilse adını duymuş olmak şanslarını ellerinden alıp, bu yazarı İngiliz romantik şairi *Byron*'la değiştiriyor![12] Böyle olunca da sonraki cümlelerde yazarın Wergeland'a dair verdiği bilgilerin yerini çevirmenin Byron'a dair verdiği bilgiler yer alıyor! Norveççe metinde yazar, "Wergeland Aydınlanma Çağı'nın idealleriyle yaşayan bir şair olmakla birlikte, coşkulu ancak düzensiz bir muhalifliğin ağır bastığı yaşam biçimiyle tipik bir Romantikti aynı zamanda. Ayrıca Romantiklere özgü aşklarıyla da meşhurdu. Aşk şiirlerini onun için yazdığı 'Stella'sı, Novalis'in 'mavi çiçeği' kadar uzak ve erişilmezdi," derken, çevirmen, "Byron, Romantik Çağ'a, Byron kahramanıyla katkıda bulundu. Bu aykırı, cesur ve mücadeleci bir ruhtu. Byron'un kendisiyse inatçı ve ateşli bir kişiliğe sahipti. Yakışıklılığıyla da sosyetenin en meşhur kadınlarının ilgi odağı ha-

10. Özgün metin s. 342. "(...) I Norge hadde vi Asbjörnsen og Moe som reiste rundt i landet for å samle inn 'folkets egen diktning'. Det var som å höste inn en saftig frukt som man plutselig hadde oppdaget var både god og naeringsrik. Og det hastet – frukten hadde allerede begynt å falle av traerne. Landstad samlet inn folkeviser, og Ivar Aasen samlet selve det norske språket.

Çeviri metin s. 271. "Folk songs were collected; the Norwegian language began to be studied scientifically."

11. Özgün metin s. 183, çeviri metin s. 141.

12. Özgün metin s. 338. "Wergeland hadde også med seg mange av opplysningstidens idealer, mens hans livsførsel – som kunne vaere preget av en inspirert, men uryddig trass – hadde nesten alle de typiske trekkene som kjennetegner en romantiker. Ikke minst hans svermeriske forelskelser var typisk for romantikken. Hans 'Stella', som han skriver sine kjaerlighetsdikt til, var like fjern og uoppnåelig som Novalis, 'blå blomst'."

Çeviri metin s. 268. "Byron, moreover, provided the Romantic Age with its idol, the Byronic hero –the alien, moody, rebellious spirit– in life as well as in art. Byron himself could be both willful and passionate, and being also handsome, he was besieged by women of fashion. Public gossip attributed the romantic adventures of his verses to his own life, but although he had numerous liaisons, true-loved remained as illusive and as unattainable for him as Novalis's blue flower."

lindeydi. İnsanlar onun şiirlerindeki romantik maceraları gerçekten yaşadığına dair söylentiler çıkarsalar da onun için gerçek aşk, Novalis'in mavi çiçeği kadar uzak ve erişilmez bir şey olarak kalıyordu," diyerek bize Wergeland'dan oldukça başka bir kişilik olan Byron'u anlatıyor.

• Başka bir bölümde yazar sürekli değişen bir dünyada insan olarak varolmanın ve soyunu sürdürenin sevincini dile getirmek üzere *Björnstjerne Björnsen'in* "Salme II" adlı son derece güzel şiirini seçerken, çevirmen Norveç'in önemli bir şairini Amerikalı okuyuculara bu vesileyle tanıtma imkânını yine reddediyor. Björnstjerne Björnsen'in yerine *Thomas Hardy*'yi koymakla kalmayıp, Björnsen'in tüm şiirini atarak Hardy'nin bir şiirini kullanıyor![13] Çevirmenin buna neden gerek duyduğunu anlayabilmekse oldukça güç.

• Yazar bir başka bölümde ortaçağdan sonra kurulan şehir devletlerine örnek olarak Norveç, İngiltere ve Almanya'yı verirken, çevirmen Norveç'i fazla kayda değer bulmuyor olacak ki örnekler arasından Norveç'i kaldırarak bunları İngiltere, *Fransa* ve Almanya olarak sıralıyor! [14]

Tabii bence tüm bunlar büyük bir saygısızlık ve haksızlık. Ben bir Norveçli olmasam da Norveç'te yaşayan bir insan olarak onun edebiyatının ve kültürünün, tıpkı başka ülkeler için de olmasını özlediğim gibi, başka ülkelerin insanlarınca da tanınıp bilinmesini isterim. Bence bu örneklerde çevirmen çevirmenliğin sınırlarını aşıyor ve yazara bir tür sansür uyguluyor.

Kasıtlı atlama ve değiştirmelere vereceğim ikinci grup örnekler, çevirmenin ahlaksal kaygılarını çevirisine nasıl aktardığını gösterecek. Bence çevirmen Norveç'e vermediği önemi, bir genç kızın nasıl davranması gerektiği konusuna verdiği önemle dengeliyor! Evet, çevirmenin kitaptaki genç kızların birtakım davranışlarını onaylamadığı oldukça açık. Ben bunu iki örnekle göstermeye çalışacağım.

• Birinci örnek, kitabın ortaçağla ilgili bölümünde yer alıyor. Bu bölümde Alberto Sofi'ye ortaçağı anlatırken ilginç bir yönteme başvuruyor. Ortaçağ, M.S. 400'lü yıllarda başladığı için Sofi'yle bir ortaçağ kilisesinde sabah 4'te buluşuyor. Saat 5'e geldiğinde onlar da 500'lü yıllara gelmiş oluyorlar. Saat 6, 600'lü yıllara karşılık geliyor ve ortaçağın ele alındığı bu karşılaşmada saatler ve yıllar böyle birbirine paralel olarak geçiyor.

13. Özgün metin s. 416, çeviri metin s. 327.

14. Özgün metin s. 173. "Ja, hva ville Europa vaert uten middelalderen, Sofie? En romersk provins? Men den klangbunn som ligger i navn som som Norge, England eller Tyskland, er nettopp dette bunnlöse dyp som kalles middelalderen."

Çeviri metin s. 133. "What should Europa have been, ever? A Roman province, perhaps. Yet the resonance in such names as England, France, or Germany is the very same boundless deep we call the Middle Ages."

Sofi sabah bu kadar erken evden çıkamayacağı için o gece kız arkadaşı Jorün'de kalıyor ve sabah hiç kimse duymadan Jorün'lerden sessizce buluşmaya gidiyor. Ya İngilizce çeviride neler oluyor? Birincisi, Alberto Sofi'ye sabah 4 yerine saat 8'de buluşmayı öneriyor! Böyle olunca orijinal metinde Sofi ile Jorün saat bire doğru yatarlar ve Sofi uyanmak için saati üçe çeyrek kalaya kurarken, İngilizce çeviride kızlar ikiye doğru yatıyor ve Sofi saati yediye çeyrek kalaya kuruyor! Özgün metinde saat 8 olduğunda Sofi ve Alborte 800'lü yıllardan bahsederken, çeviride saat 10 olduğunda 800'lü yıllara geliniyor! Çevirmen saatlerle ortaçağın yüzyıllarını böyle yapay bir şekilde denkleştirmeye uğraşa dursun, yazarın saatlerle ortaçağ yüzyılları arasında kurduğu bu hoş paralellik bölümün geri kalanında elbette yok olup gidiyor.

Çevirmen yazarın üslubuna direk müdahale anlamına gelen böyle cüretkâr bir değişiklik yapabilir mi? Sorunun cevabı çok açık bir "Hayır!" olmak zorundadır. Çünkü çevirmen burada herhangi bir teknikzorlukla karşılaşmadığı, anlaşılmama gibi bir kaygıya düşmesine hiç gerek kalmadığı halde tamamen keyfi bir şekilde yazarın güzel bir benzetmesine, dolayısıyla üslubuna müdahale ediyor.

Peki niçin?

Bence sorunun cevabı çevirmenin ahlaki kaygılarında yatmakta. Çevirmen genç bir kızın gece yarısı bir buluşmaya gitmesinin uygun olmadığını düşünüyor olmalı. Gençler için yazılmış bir romanın bu yanıyla gençlere kötü olacağını düşünüyor olmalı. Bu kaygılarla da bu cüretkâr müdahaleyi yapma hakkını kendinde görüyor olmalı!

• Bu tür müdahaleye başka bir örnek de Sofi'nin arkadaşı Jorün'ün başrol oynadığı bir bölümde geçiyor. Gerçeğin gerçek olmayana karıştığı, her şeyin çözündüğü Bahçe Partisi'nde akla gelmedik şeyler olmaktadır. Saçma olaylar birbirini izlemekte, mantıklı tek bir şey olmamakta, mantıklı tek bir söz söylenmemektedir. İşte bu partide Jorün de herkesin gözü önünde Jörgen'le oynaşmaya, hatta sevişmeye başlar. Kanımca yazar burada her türlü değerin de ortadan kalktığını göstermeye çalışmaktadır. İngilizce çeviride Jorün'le Jörgen'in sevişmeye başladıklarını anlatan bir cümle ise atlanmıştır.[15] Çevirmenin sansürü burada da kendini göstermiştir!

15. Özgün metin s. 466. "Snart stod gjestene i halv sirkel rundt Jorunn og Jörgen, som allerde hadde lagt den förste uskyldige kyssen bak seg til fordel for en noe raaere form for klining."

Çeviri metin s. 366.

Ekleme

Tüm bu atlamalar ve değiştirmelerin yanı sıra, bir de eklemeler var ki çevirmenin yine buna neden gerek duyduğunu ve kendinde bu hakkı nasıl bulduğunu anlamak pek mümkün değil. Bu konuda da birkaç örnek verilebilir:

• Özgün metinde yazar Buddha'dan şu alıntıyı yapmaktadır: "Bileşik her şey yokolmaya mahkûmdur." İngilizce çeviride ise çevirmen alıntıyı biraz daha uzatmakta bir sakınca görmemiştir: "Bileşik her şey yokolmaya mahkûmdur. Sen kendini kendi çabanla kurtar." [16]

• Bir başka bölümde yazar "20. yüzyılın önemli akımlarından birisi *Eko-felsefesi* olmuştur," derken, çevirmen bu bilgiyi yeterli bulmamış olacak ki, "20. yüzyılın önemli akımlarından birisi, kurucularından biri olan Norveçli filozof Arne Naess'in *ekosefe* dediği *eko-felsefesi* olmuştur," demektedir![17] Çevirmen eko-felsefesinin kuruculuğunun Norveçli bir filozofa ait olduğunu ekleyerek daha önceki bölümlerde "atladığı" Knut Hamsun'lar, Henrik Wergeland'lar için bir tür özür mü dilemektedir acaba?"

Yazımın başında da belirttiğim gibi bu yazının amacı çeviriyle ilgili birtakım sorunlara değinmektir. Elimdeki İngilizce çeviri genel olarak akıcı, düzeyli bir çeviridir. Ancak yukarıda da göstermeye çalıştığım gibi çevirmen birtakım gereksiz müdahalelerde bulunarak bence kitabın yazarına ve Norveç kültürüne haksızlık etmiştir. Bu çevirinin İngilizce gibi çok kullanılan bir dil olmak açısından pek çok başka dile tercümeye bir temel oluşturduğunu düşünmekse benim gözümde olayın vehametini artırmaktadır. Çünkü böylelikle Knut Hamsun yalnızca Amerikalı okurlardan değil Güney Koreli okurlardan da sakınılmış oluyor, kim bilir!

16. Özgün metin s. 266. "Forgjengelig er alt som er sammensatt."
Çeviri metin s. 211. "Decay is inherent in all compound things. Work out your own salvation with diligence."

17. Özgün metin s. 451. "En viktig strömning i det 20. aarhundre har derfor vaert ökofilosofien."
Çeviri metin s. 355. "A central philosophical direction in the 20. century is therefore ecophilosohy or ecosophy, as one of its founders the Norwegian philosopher Arne Naess has called it."

EN BÜYÜK PİŞMANLIK ÜZERİNE

E. M. Cioran

(...) Hafızayı ne pahasına olursa olsun silmek gerekir, içimizde billurlaşmaya uğraşan duyguları da. Bütün kalıcı bağlanmalar, birazcık süren bütün pişmanlık ve özlemler yaşamamızı engeller, bizi zor durumda bırakır ve varoluşumuza tıka basa doluşur. Hatırlamanın ve arzu etmenin neye hayrı var? Sonu olmayan bir içerikler dizisiyle geçmişi doldurmak, bundan daha uzun bir diziyle de geleceği öncelemek niye? Kendilerini zaman içinde ifade eden duyguları muhafaza etmek ve bunlar üzerinden nesnelerle bağ kurmak niye? Eninde sonunda dünyaya bağlanmak niye? Hayat yolu üzerinde dikilen engelleri, içinde hayatın fiillerini eriten genel bir anlamlandırmanın ve bütünleştirmenin etkisinden kurtaracak saf bir tecrübeyle aşamaz mıydık? Süre içinde yaşamak, hayatın fiillerinin her birini, bir art arda geliş unsuru, zincirin bir halkası, kısmî ve simgesel bir parça haline getirir; bu yolla, hayatın bütün fiilleri hafızayı besleyerek yararsız bir benlik devamlılığı kurar. Zira benliğin sürekliliği ve devamlılığını, duygu evrimlerinin, özlem kabarmalarının ve koyulaşan pişmanlıkların ötesinde hissetmek ve bunun bilincinde olmak yararsızdır. *Bütün mesele, hafızayı kullanmaksızın bütünsel olabilmektir.* Bu da ancak, hayatın her fiili bütünen gerçekleştirilirse mümkündür; ötekiler nazarındaki göreceliğine ve onlarla ilişkisine bakmadan... Mutlak bir şekilde ânın içinde yaşamak, bireysel hayatın en üst noktada güncelleştirilmesidir ve zaman içinde yaşama ümitsizliğinin ortadan kaldırılması anlamına gelir. Anları sorun gibi değil de, mutlak eserler gibi yaşamak; her ânı, nihaî, başsız sonsuz bir şey gibi yaşamak. Bir şeye başladığını ve de bir şeyi bitirdiğini hiç zannetme; hayatın, her ânında bütünsel ve mevcut olduğun, unutacak ya da arzulayacak hiçbir şeyin kalmadığı bir sarhoşluk gibi olsun. Sadece an içindeki mutlak eser, bizi, geçmişin ve geleceğin cesetleri eşliğindeki *kendi zamanımıza* sahip olma işkencesinden esirgeyebilir. Her anda

* Yazarın *Le livre des leurres* (Yanılgılar Kitabı) adlı yapıtının, "En Büyük Pişmanlık Üzerine" adını taşıyan bölümünden alıntı, s. 33-4.

bütünsel olunduğunda, bertaraf etmek zorunda kalacağımız hiçbir şey yoktur, zira artık dışarıdan hiçbir şey üzerimizde ağırlık etmez, ve bir varoluş gibi, hayat ve ölümün artık hiçbir anlam ifade etmediği bir varoluş doluluğu gibi kalınır. O zaman, kendi kendine, canlı olunduğu söylendiğinde de, ölüneceği hatırlandığında da aynı ölçüde şaşırılır. (...)

Fransızca'dan çeviren: Haldun Bayrı

E V S İ Z L E R E S I Ğ I N A K

Minima Moralia dan Seçme Parçalar

Theodor Adorno

5

Allah sizden razı olsun Doktor Bey[1]

Zararsız hiçbir şey kalmadı. Küçük zevkler, düşünme yükümlülüğünden vareste tutulduğunu sandığımız bütün o yaşam belirtileri, artık yalnız dikkafalı bir bönlüğü, inatçı bir körlüğü yansıtmakla kalmıyor, kendi karşıtlarına da hizmet ediyorlar. Çiçeklerin üzerine düşen şiddet gölgesi görülmediği anda bahar dalı bile yalana dönüşür; "ne kadar hoş!" gibi masum bir ünlem bile mide bulandıracak kadar nahoş bir varoluşun mazereti olur. Artık güzellik ve avunu yoktur – korkunç olanı gören, ona dayanabilen ve olumsuzluğun avunusuz bilinci içinde yine de daha iyi bir dünya olasılığına bağlı kalan bakıştan başka. Bütün doğal, kendiliğinden davranışlardan, her türlü tezcanlılıktan kuşkulanmak gerekir, çünkü varolanın daha üstün gücü karşısında fazlaca bükülgen bir tavır anlamına gelir bu. Eskiden yalnız kadeh tokuşturma sahnelerinde kendini gösteren rahatlık ve serbestliğin dipte yatan o kötücül anlamı, daha dostane duygulara da bulaşmıştır artık. Trendeki rastlansal söyleşide, varacağı anlamın cinayet olduğunu bildiğimiz halde tartışmadan kaçınmak için onayladığımız birkaç söz bile çoktan ihanetin içine çekmiştir bizi: Hiçbir düşünce iletişimin dışında duramaz, onu yanlış yerde, yanlış bir uzlaşma içinde dile getirmek, doğruluğunu da yok etmek olur. Gittiğim her film, bütün direncime karşın, biraz daha aptallaştırıyor beni, biraz daha kötüleştiriyor. Kolay kaynaşma yeteneği de, bu soğuk dünyada hâlâ birbirimizle konuşabileceğimiz yanılsamasını beslemekle adaletsizliğin suçortağı oluyor. Öylesine söylenip geçilmiş tatlı sözler ve gelişigüzel cevaplar, cevap verenle birlikte soruyu soranı da alçaltarak suskunluğun sürmesine hizmet ediyor. Tatlı sözlülüğün ve sokulganlığın içinde gizil bir boyut olarak hep varolan o habis ilke, asıl vahşetini eşitlikçi ilkede açığa vurur.

1. *Herr Doktor, das ist schön von Euch.* Yaşlı bir köylü, Paskalya bayramında aralarına katıldığı için Faust'a teşekkür ediyor (Goethe, *Faust*, Birinci Bölüm).

Alçakgönüllülük ve tenezzül birdir. Ezilenlerin zaaflarına ayak uydururken, aslında bu zaaflarda iktidarın önkoşulunu onaylamış ve egemenliğin uygulanabilmesi için zorunlu olan kabalığı, duyarsızlığı ve şiddeti kendimizde de geliştirmiş oluruz. Eğer bugün tenezzül jesti bir yana bırakılmışsa ve ortada görünen sadece uyum ve kaynaşmaysa, bunun bir tek nedeni vardır: İktidarın bu kusursuz gizlenişi, yadsıdığı sınıf ilişkisinin daha da amansızca sürmesine hizmet ediyordur. Aydın için, biraz olsun dayanışma gösterebilmenin tek yolu katı bir yalnızlıktır şimdi. Her türlü işbirliği, toplumsal katılma ve kaynaşmanın bütün insanca değeri, insanlık dışı koşulların sessizce onaylanmasını örten bir maskedir yalnızca. İnsanların çektikleri acılardır asıl paylaşılması gereken: Onların haz ve eğlencelerine doğru atılmış en küçük adım, acılarının daha da şiddetlenmesine yol açacaktır.

6
Antitez

İnsanlara mesafeli davranan kişiyi bekleyen bir tehlike vardır: Kendisinin başkalarından daha iyi olduğunu sanmak ve topluma yönelttiği eleştiriyi de kendi özel çıkarını gizleyen bir ideoloji olarak istismar etmek. Kendi yaşamını doğru bir varoluşun çelimsiz ve kırılgan imgesine uygun olarak kurmaya çabalarken, imgenin hem kırılganlığını hem de hiçbir zaman gerçek yaşamın yerini tutamayacağını aklından çıkarmaması gerekir. Ama içindeki burjuvanın ağırlığı, böyle bir bilince bağlı kalmasını zorlaştırır. Mesafeli gözlemci de aktif katılımcı kadar içindedir dünyanın; ilkinin tek avantajı, bunu bilmesinden ve bir de her çeşit bilginin verebileceği o çok küçük, çok sınırlı özgürlükten ibarettir. İş dünyasından uzaklığı da ancak yine o dünyanın sunduğu bir lükstür. Çekilme ve uzaklaşma jestinin tam da yadsıdığı dünyanın bazı özelliklerini taşımasının nedeni de budur. Kendisinde de burjuvanınkinden ayırdedilemeyecek bir soğukluk geliştirmek zorunda kalır. Monadolojik ilke,[2] protesto ederken bile egemen evrenseli içinde taşımaktadır. Proust, fotoğraflarda, bir dükün büyükbabasıyla orta sınıftan bir Yahudininkinin, aralarındaki toplumsal statü farklarını unutturacak kadar birbirini andırdığını söylemişti; bu gözlem aslında çok daha geniş bir alanda da geçerlidir: Bir çağın birliği, bireysel varoluşun mutluluğu-

2. Monad: Leibniz'in felsefesinde, gerçekliğin bölünemeyecek kadar küçük, en temel ruhsal-fiziksel birimleri. Monadlar, dışa kapalı, birbirinden etkilenmeyen birimlerdir. Adorno, burjuva toplumunda bireyin, ruhsal ve ideolojik düzlemde, bir monad gibi yaşadığını, ama kendisi farkında olmasa bile toplumun bütününü belirleyen temel yapılardan etkilendiğini öne sürmektedir.

nu, hatta manevi tözünü oluşturan bütün ayrımları nesnel olarak siler, ortadan kaldırır. Eğitimin gerilemesinden söz ediyoruz, oysa Grimm'inkiyle ya da Bachofen'inkiyle[3] karşılaştırıldığında, kendi düzyazımıza da kültür endüstrisininkini çok andıran bazı söyleyiş özelliklerinin bizden habersiz sızmış olduğunu görebiliriz. Latince ve Yunanca'ya da Wolf ya da Kirchoff[4] kadar hâkim değilizdir artık. Uygarlığın yeniden cehalete dönüştüğünü belirtiriz, ama kendimiz de mektup yazma sanatını unutur, Jean Paul'dan bir metni, yazarın kendi döneminde okunmuş olabileceği gibi okuma yeteneğini yitiririz. Yaşamın kabalaşmasına, hunharlaşmasına bakarak ürpeririz, ama nesnel olarak bağlayıcı bir ahlaktan yoksun olduğumuz için de, her adımda, insani ölçüler açısından barbarca olan, hatta iyi ailelerin o çok şüpheli değerleri açısından bile düşüncesizlik sayılması gereken eylemlerin, konuşmaların ve hesapların içinde buluruz kendimizi. Liberalizmin çözülüşüyle birlikte, burjuvazinin asıl ilkesi olan rekabet de, aşılmak şöyle dursun, toplumsal sürecin nesnelliğinden taşarak, bu sürecin çarpışan ve itişen atomlarının bileşimine ve böylece de bir bakıma onun antropolojisine sızmıştır. Yaşamın üretim sürecine bağımlı kılınması, bizim kendi üstün irade ve seçişimizin sonucu sanmaya pek yatkın olduğumuz o yalnızlık ve yalıtılmışlığın bir benzerini zaten herkese bir aşağılanma olarak tattırmaktadır. Kendi tikel çıkarları söz konusu olunca her bireyin kendini bütün ötekilerden daha iyi sayması da, başkalarına bütün müşterilerin toplamı olarak kendinden daha çok değer vermesi kadar eski bir bileşenidir burjuva ideolojisinin. Eski burjuva sınıfının iflasından beri bu iki düşünce de, hem burjuvazinin son düşmanları hem de son burjuvalar olan aydınların zihninde bir tür ikinci yaşam sürdürmüştür. Aydınlar, varoluşun çıplak yeniden-üretimi karşısında hâlâ düşünmeye yeltenmekle, ayrıcalıklı bir grup olarak davranırlar; ama işi orada bırakmakla da bu ayrıcalığın boşluğunu ilan etmiş olurlar. Özel varoluş, insana yaraşır bir varoluşa benzemeye çalışmakla ona ihanet eder, çünkü bu tür benzeyişler ancak genelin dışına çıkarak gerçekleşir ve üstelik genelin kendisi de bağımsız düşünceye her zamankinden fazla muhtaçtır. Kurtulmak imkânsızdır bu çelişkiden. Tek sorumlu davranış biçimi şu olabilir: Kendi bireysel varoluşumuzu bir ideolojiye dönüştürmekten kaçınmak ve özel yaşamımızı da en alçakgönüllü, en iddiasız ve en gürültüsüz biçimde sürdürmek – ama artık iyi yetişmiş olmanın bir gereği olarak değil, bu cehennemde hâlâ soluyabilecek havayı bulabiliyor olmanın utancından ötürü.

3. Jacob Grimm (1785-1863): Alman filolojisinin kurucularından. Derlediği Alman halk masallarıyla ünlüdür. Johann Jakob Bachofen (1815-87): Romantik Alman hukuk ve mitoloji tarihçisi. "Analık Hukuku" adlı kitabıyla tanınır.

4. Friedrich-August Wolf (1759-1824): Homeros destanlarının kaynaklarını ilk inceleyen klasik filolog. Adolf Kirchoff (1826-1905): Antik çağ ile ilgili araştırmalarıyla tanınan Alman filologu.

18
Evsizlere sığınak

Özel yaşamın düştüğü durumu, sahnesine bakarak anlayabiliriz. Sözcüğün alışılmış anlamıyla barınak, artık imkânsızdır. İçinde büyüdüğümüz konaklar ve geleneksel evler çekilmezleşmiştir: Orada yaşanan her konforun bedeli bilgiye ihanettir bugün, en küçük sığınma duygusuna bile aile çıkarlarının küflü kokusu karışmaktadır. Bir tabula rasa üzerinde inşa edilen o modern, işlevsel konutlarsa, uzmanların ukala, zevksiz ve tuzu kuru burjuvalar için imal ettiği, içlerinde yaşayanlarla hiçbir bağlantısı olmayan yaşama kutularıdır, yolunu şaşırarak tüketim alanına girmiş fabrika tesisleri ya da – zaten sönüp gitmiş olan bağımsız varoluş nostaljisi bile ambalajlanmış olarak sunulmaktadır burada. Modern insan tıpkı hayvanlar gibi yerde uyumak istiyor, demişti bir Alman dergisi, Hitler'den önce, kahince bir mazohizmle: Yatakla birlikte, düşle uyanıklık arasındaki eşiği de ortadan kaldırıyor. Uykusuzlar her an göreve çağrılabilirler, her şeye hazır ve dirençsizdirler, aynı anda hem dikkatli hem bilinçsiz. Sahici ama satın alınmış bir eski konakta sığınak arayan kişi kendini diri diri mumyalamış olur. Bir otel ya da pansiyona taşınarak kendi ikametgâhımızın sorumluluğundan kaçma çabası da mülteciliğin dışardan dayatılmış koşullarının bilgece bir seçim olarak görünmesini sağlar. En ağır darbeyi yiyenlerse, her yerde olduğu gibi, seçme imkânına sahip olmayanlardır. Kentin çöküntü bölgelerinde değilse bile, yarın yerini kümeslere, arabalara, vagonlara, kamplara ya da düpedüz açık havaya bırakabilecek kulübelerde yaşamaktadırlar. Ev, geçmişte kalmıştır. Çalışma ve toplama kampları kadar, Avrupa kentlerinin bombalanması da, teknolojinin içkin gelişmesiyle eve çoktan biçilmiş olan hükmün sonunda infaz edilmesidir sadece. Evler eski konserve kutuları gibi kullanılıp atılacak şeylerdir artık. Gerçekleştirilme fırsatı bir kez kaçırıldıktan sonra sadece burjuva yaşamının köklerini çürütmekle kalan sosyalist toplum da sahici bir barınak imkânını yok etmektedir. Bu sürece hiç kimse direnemez. Kişi, dar anlamıyla zaanate ve süsleme sanatlarına ne kadar karşı olursa olsun, mobilya tasarımı ya da iç dekorasyona ilgi duymaya başladığı anda bir kitap koleksiyoncusunun o fazla süslü zevklerini de benimsemeye başladığını farkeder. Belli bir uzaklıktan bakıldığında, Viyana Atölyeleri ile Bauhaus arasındaki uzaklık o kadar büyük değildir. Saf işlevsel çizgiler, işlev ve amaçlarından kurtularak, Kübizmin temel yapıları kadar süslemeci olmaya başlamışlardır bugün. Bütün bunların karşısında, bağlanmamış, askıda bırakan bir tavır hâlâ en doğru davranış biçimi olarak görünmektedir: Toplumsal düzenle kendi ihtiyaçlarımız izin verdiği sürece özel yaşamımızı sürdürmek, ama onun hâlâ toplumsal bir dayanağı ve bireysel bir anlamı olduğu yanılsamasına kapılmamak. "Ev sahibi

olmamam, iyi talihimin bir parçası bile sayılabilir," diyordu Nietzche *Şen Bilim*'de. Bugün eklememiz gerekir: Kendi evimizi ev olarak görmemek, orada kendimizi "evimizde" hissetmemek, ahlakın bir parçasıdır. Bugün bireyin kendi mülkü karşısında düştüğü zor durumu biraz olsun gösterir bu – hâlâ herhangi bir mülkü kalmışsa tabii. Oynamak zorunda olduğumuz oyun şudur: Artık özel mülkiyetin kimseye ait olmadığını, çünkü tüketim mallarının bu kadar bollaştığı koşullarda hiç kimsenin bunların kısıtlanması ilkesine tutunmaya hakkı olmadığını, ama yine de sırf mülkiyet ilişkilerinin körce sürdürülmesine hizmet eden o bağımlılık ve muhtaçlık durumuna düşmemek için bile kişinin bazı şeylere sahip olmak zorunda olduğunu görmek ve dile getirmek. Ama bu paradoksun tezinin varacağı yer yıkımdır: Nesneler karşısında, sonunda insanlara da yönelen sevgisiz bir umursamazlık. Antitez ise, telaffuz edildiği anda, rahatsız bir vicdanla sahip oldukları şeylere tutunmak isteyenlerin ideolojisine dönüşür. Yanlış yaşam, doğru yaşanamaz.

Çeviren: Orhan Koçak

Mayıs 1997
METİS EDEBİYAT

Türker Armaner

KIYISIZ

Kıyısız, Türker Armaner'in ilk kitabı. Paris metrosundan Kuzey Kutup Dairesi'nin üstüne kadar yayılan bir alanda, ama hemen hepsi bizim "Kuzeyimizde"geçen dokuz öyküden oluşuyor.

Armaner'in insanlarının çoğu bizim tanımadığımız, alfabesine bile yabancı olduğumuz dillerde konuşuyor. Çoğu mekânımıza ve zamanımıza yabancı. Travesti bir Kuzey tanrısından Bizans kapılarında ekmek arayan bir İskandinav kaptana, Paris'te sonu olmayan bir metro yolculuğuna çıkan "oralılar"dan kıyısı olmayan bir adada biraraya gelmiş "uluslararası" bir aykırılar kalabalığına kadar tüm kişiler de bize yabancı; ama bir o kadar da tanıdık: çoğumuzun iyi bildiği, yaşam boyu kurtulamadığımız bir arayışın parçaları... "Yeniden başlangıç durumuna; insanların, sözlerin, tortuların olmadığı o başlangıç durumuna dönme" arayışının, "bir olma" arayışının...

METİS YAYINLARI
İpek Sokak no. 9, 80060 Beyoğlu
İstanbul

E V Ö D E V İ

Nurdan Gürbilek

Gaston Bachelard *Mekânın Poetikası*'nda evi bir "mutluluk mekânı" olarak tarif etmişti; bu mutluluk mekânına ait imgeleri, bu imgelerin düşsel değerini inceliyordu. Evin düş kuran çocuk için koruyucu sınırlar oluşturduğundan, anıların ve düşlerin barınağı olduğundan söz ediyor, evi tarif ederken en çok da ışık imgesine başvuruyordu; evden dışarıya sızan, evi gören bir varlığa, bir göze dönüştüren bir ışık: "Penceredeki ışık, evin gözüdür."

Bugün olduğu gibi yatay olarak değil de dikey olarak kurulmuş, toprağa kök salmış, aynı zamanda gökyüzüne açılan bir ev burası. İçinde yanan ateş, bacasından tüten duman gibi penceresindeki ışık da anlamını buna borçlu: "Uzakta ışığı yanan ev görür, geceler, gözetler, bekler. Kendimi düş kurma ile gerçeklik arasındaki yer değiştirmelerin sarhoşluğuna kaptırdığımda, şöyle bir imge belirir kafamda: Uzaktaki ev ve bu evin ışığı, bana göre, benim gözlerimin önünde, dışarı bakan ... anahtar deliğinden dışarı bakan evdir. Evet, uyanık kalan evde biri vardır, ben burada düş kurarken o çalışır; ben burada boş düşler kurmayı sürdürürken, orada sürekli çalışan inatçı bir varlık vardır. Bir insan gibi görür. Geceye açılmış bir gözdür ev." [1]

Evden uzak, yolda olduğumuz zamanlarda, en çok da tren yolculuklarında, tren hava kararırken istasyon boyunca dizilmiş evlerin önünde durduğunda, ışıkları yanan, perdeleri henüz örtülmemiş evlerin içine merakla baktığımızda biz de yaşamışızdır. Dışarıda, karanlıktayızdır; evdeyse ışık vardır. Sofra hazırlanıyordur, yemek yeniyordur, birileri konuşuyordur. Kimseyi göremesek bile televizyonun odayı aydınlatan mavi ışığı evde bir hayatın sürüp gittiğini söyler bize. Dışarıda, yalnız ve karanlıkta olan için evden yayılan ışık, o anda kendisinin mahrum olduğunu düşündüğü her şeyin timsali gibi parıldar. "Uyanık kalan evde biri var," diyordur ışık; "sen orada boş düşler kurarken, burada devam eden bir hayat var."

1. Gaston Bachelard, *Mekânın Poetikası*, çev. Aykut Derman, Kesit Yayıncılık, 1996, s. 61.

Dışardakinin, eve dışarıdan bakanın yaşadığı bu. Ama ya içerdekiler, tren her gün aynı saatte evlerinin önünde durduğunda, aynı gürültüyle evlerini sarstığında onlar ne yaşar? "Geceye açılmış bir gözdür ev," diyordu Bachelard, "görür, geceler, gözetler." Ama evde olanın, hayatının şu ya da bu anında mutlaka soracağı bir soru var: Ya ışık dışarıda, karanlık olan evse? Ya gözetleyen, geceleyen, gören dışarıda –sokakta ya da bozkırda– gözetlenen evdeyse?

Bu soruları bana sorduran da bir imge aslında. Kendi büyüdüğüm eve ait, yıllardır o evin anısıyla birlikte koruduğum, bende daima kaygı uyandırmış bir imge: Yine ışıkla, ışığın erken yaşlardaki belli bir algılanışıyla ilgili. Küçük bir kasabada geçen dört-beş yılın ardından büyük şehre taşındıktan sonra oturduğumuz dar bir sokağa bakan evde, hava kararıktan sonra geçen arabaların farlarının pencereden, örtülü perdelerin arasından sızıp duvarı tarayan ışıkları, nedenini açıklayamadığım bir korku uyandırdı bende hep. Sonradan çok düşündüm: Daha doğal denebilecek korkular değil, dışarıda uğuldayan fırtınanın, kapıları zorlayan rüzgârın, pencereleri döven yağmurun sesi değil de neden araba farları, farların duvarda oynaşan ışıkları? Ne olabilir çocuğu bunda bu kadar korkutan?

Işığın evin içinde kırılıp parçalandığı an: İçimi daraltan, bende kaygı uyandıran ışık böyle tarif edilebilir sanırım. Önceleri bunu bir tür şehir korkusuna, sakin bir kasabada geçirilmiş uzunca bir sürenin ardından yerleşilen şehrin uyandırdığı korkuya bağlamıştım. Ama bu duyguya eşlik eden başka imgeler, başka sesler korkunun kaynağının pekâlâ dışarıda değil içeride, sokakta değil evde olabileceğini düşündürüyor. Dükkânların kepenklerinin kapanırken çıkardığı ani gürültü kalmış aklımda örneğin, sokakta oynayan çocuklarını ısrarla eve çağıran kadının sesi, evin hemen önündeki sokak lambasının birden odaya dolan çiğ ışığı. Hepsi aynı şeye işaret ediyor: Hava kararırken içe, iç dünyasına kapanıyor ev. Sokak ile ev, dış ile iç, karanlık ile aydınlık arasındaki ayrımın netleştiği saatler. Oyun bitti, baba geldi, yemek hazır. Bundan sonrasını birçoğumuz belki böyle yaşamışızdır: Sokak kapıları kilitlenir, perdeler örtülür, evin ışıkları yakılır. Çocuğa söylenen şu: Dışarısı karanlık, tehlikeli; içerisi aydınlık, emin.

Evin baktığı dar sokaktan geçen arabaların farları işte buraya, bu iç dünyaya sızacak. Ama çocuğun iç-dış ayrımını altüst eden tuhaf bir şey var burada. Çünkü ışık bu kez dışarıda; gören, gözetleyen, geceleyen dışarıda. Farların örtülmüş perdeleri delip evin duvarlarını taradığı an, bizi dışarıdan koruyacağını umduğumuz evin, evi kuşatan duvarların, hava kararınca örtülen perdelerin aslında nasıl da geçirgen olduğunu, bizi dışarının çiğ ışığından, dışarıda olduğu söylenen tehlikeden, evin dışında tutulmaya çalışılan ölümden korumadığını, evin çıplak ampullerinden yayılan ışığın araba farlarının delici ışığı karşısında nasıl da sönük kaldığını anladığımız an değil mi?

Her çocuk er geç aynı şeyi yaşar: Bir zaman gelir, onun için ev olmaktan çıkar ev. Ne erken çocuklukta olduğu gibi keşfedilecek bir dıştır artık, ne de dış dünyaya karşı sığınılacak bir iç. Tam olarak ne zaman yaşarız bunu: Evin dışarıya karşı bir sığınak olduğu kadar bir engel de olduğunu fark ettiğimiz an mı? Evin geçici, ana babamızın güçsüz, ölümlü olduğunu sezdiğimiz an mı? Yoksa evin bize bir iç dünya bağışlarken aynı zamanda büyük bir iç sıkıntısı da verdiğini, bir iç dünyası olmanın bedelinin bir iç sıkıntısı olduğunu fark ettiğimiz an mı?

Bu duygunun zamanı, yoğunluğu, katlanabilirliği evden eve, çocuktan çocuğa değişir kuşkusuz. Tek bir şey dışında: Ömür boyu bize eşlik eden mutluluk imgelerimizin olduğu kadar, kurtulmak için hep çaba harcayacağımız korkularımızın, dağıtmak için her yolu denediğimiz iç sıkıntımızın da kaynağı, kaynağı değilse bile ilk sahnesi burası. Evden söz edeceksek mutlaka buraya, bu mutluluk mekânının arka bahçesine, birçok düşün olduğu gibi birçok şiirin, öykünün, romanın da imgelerini topladığı bu arka bahçeye uğramamız şart.

Çocukluğu ne kadar geride kalırsa kalsın, yanıp sönmeye, insanın yolunu aydınlatmaya devam eden bir ışıkmış gibi anlatanlar var. Çocukluğu böyle algıladığımız anlar var. Ama onu karanlıkla, darlıkla, imkânsızlıkla bir tutanlar, "gidememenin derin, derin, derin bir acı olduğu" bir çocukluktan söz edenler de var. Onu böyle gördüğümüz anlar da var. Tezer Özlü'nün *Çocukluğun Soğuk Geceleri*'nde anlattığı, *Yaşamın Ucuna Yolculuk*'ta açıkça dile getirdiği bir çocukluk: "Çocukluğun sınırları korkunç... Sınırları, olanaksızlığı, görüntüleri, hareketsizliği, çocukluğun dar sınırları korkunç..."

Evi, evin hiçbir biçimini sevmez Tezer Özlü. *Çocukluğun Soğuk Geceleri*'nin ilk bölümünde –adı "Ev"dir bölümün– bunu açıkça söyler zaten: "Aslında hiçbir evi sevmem. Bir kez girilen, sonra çıkılan ve bir daha ayak basılmayan evler benim için en rahatlatıcı yerler." Bu yüzden hep gitmeyi, bırakıp gitmeyi; bütün evlerden, evliliklerden, aile bağlarından kaçmak ister. "Eski, anılarla dolu, küf kokan, merdivenleri karanlık, nemli ve soğuk bir ev"dir Tezer Özlü'nünki. Bir türlü içselleştirilemeyen, bir mutluluk mekânına dönüştürülemeyen bir yer: "Ev büyük. Ev yalnız. Ev eski."

Bazen bir çocukluk, bazen bir hastalık günlüğüne dönüşen, soğuk bir ev kadar akıl hastanesinin sevimsiz odasının, koridorlarının da anlatıldığı bu metinde ben yine de çocuklukla sınırlayacağım kendimi. "Anadolu'nun küçük kentleri"nde, bunaltıcı kasabalarında başlayan, şehirdeki sokak arasındaki bir evde devam eden bir çocukluğun, "uzun, ıslak, nemli, soğuk, gri yıllar" olarak hatırlanan bir çocukluğun, kentin uğultusunu geride bırakıp "kararan gökyüzüyle birlikte evin sönük ışıklarına, gerilimli, rahatsız havasına dönmek zorunda" olunan bir çocukluğun sıkıntısını anlayabilmek için.

Önce sıkıntının sahnesini; içinde büyünen eve, ait olunan sınıfa bağlı olarak aldığı biçimi tarif edelim. "Orta sınıf evlerinin ağır, bunaltıcı havası" gibi kısa, açık bir tarifini vermişti Tezer Özlü. Bense tarifi daha da daraltmaktan yanayım: Yine Tezer Özlü'nün sözcükleriyle söylersek, hiç kimsenin "fabrika, dükkân, büro, atölye gibi bir yerde" çalışmadığı, aynı zamanda bir "öğrenme merkezi" olan bir ev burası. Küçük bir kasabada olabilir, ya da şehirdeki dar bir sokakta. Çocukluğu taşrayla şehir arasında bölünmüş memur çocuklarına yabancı gelmeyecek yerler: Elektriklerin akşamüstü verilip gece yarısı kesildiği, büyük kentlerden kalkıp büyük kentlere giden otobüslerin uğrak yeri olan, küçük pencerelerine beyaz perdeler asılmış evleri, çamurlu yollarıyla küçük kasabalar. Şehre taşındıktan sonra yerleşilmiş sokak arasındaki bir ev; cansız, solgun, zayıf ışıkların aydınlattığı, dar bir sokağa bakan bir ev, bu evde geçirilmiş "erken bastıran karanlık günler". Benzer hayatlar sürenlerin bunlara eklenecek yığınla imgesi olmalı: Ortası çökmüş demir karyolalar, tüten bir soba, akıtan bir termosifon, cızırtılı radyolar, tavandan sarkan çıplak ampuller, gölgesi ışığından büyük lambalar, gecenin soğuğunu kapmış kara okul giysileri. Birçoğumuzun zihninde yer etmiş, sıkıntılarımızın alacağı biçimi belirlemiş şeyler: ağzına kadar eşyalarla dolu odalar, kapılarının arkasında giysilerin asılı olduğu askılar, bir ayağı sallanan bir masa, gıcırdayan sandalyeler.

Sınırlarını iyice çizmek gerekiyor: Yalnızca bazılarımız böyle bir evde büyüdü. Baba devlet memuru; öğretmen olabilir, müfettiş olabilir, subay, mal müdürü, şube müdürü, okul müdürü, hükümet tabibi, gümrük muhafaza memuru, kaymakam olabilir. Evde yalnızca aile düzeninin değil, daha yüce bir kamusal düzenin de temsilcisi olmak isteyen, bu yüzden sürekli öğütler yağdıran, programlar yapan, çocuklarının eline çeteleler tutuşturan bir babadan söz ediyoruz. Yoksul değil ama yokluğun yabancısı olmayan bir aileden, ani bir tayinle yer değiştirmeye hazır, geçiciliğe alışmış bir evden söz ediyoruz. Para zor harcanıyor; elektrik, su idareli kullanılıyor, ışıklar odadan çıkar çıkmaz söndürülüyor, lambalar ışıktan çok gölge, aydınlıktan çok karaltı üretiyor, odalar dar, pencereler küçük. Bu darlığın nasıl bir aile düzenine denk düştüğü de önemli. Geniş bir aile değil bu; çocuğun evin içinde sığınacak yer ararken fazla seçeneği yok. Dinin birleştirdiği, öte dünyada bir kez daha buluşacağına inanmış bir ai-

le değil, ama dinle bütün bağlarını koparmış bir aile de değil. Çocuk yatağa girdiğinde dua ederken yalnız; ama dua etmeden kendini uykunun çağrısına bıraksa o zaman da kötü rüyalar görecek.

Şu ayrıntılar da önemli: Musluklar sürekli damlatır bu evlerde. Muslukların altına madeni kaplar konur, su kaba damladıkça tekdüze bir ses çıkarır, kaplar dolar, su taşar, taştığı yerde inatçı sarı bir pas izi bırakır. Yine bu evlerde eski, kullanılmayan eşyalar atılmaz saklanır; delinmiş tencereler, kulpu kırık fincanlar, küçülmüş elbiseler, eski düğmeler, eski kazaklardan sökülmüş yünler. Bu eşya yığınının içinde çocuklardan kaçırılmış birkaç nadide eşya her zaman bulunur: doğru misafire ikram edilmek üzere bekletilen, ikram edilmeye bir türlü kıyılamayan bir iki şişe viski, birkaç paket yabancı sigara, birkaç deste açılmamış iskambil kâğıdı. Çok sonraları, tüketim çağının başladığını bir türlü anlayamayacak, anlasa bile kabullenemeyecek bu evlerde yığınla naylon torba, boşalmış deterjan kabı, yoğurt kâsesi, içki şişesi, ambalaj kâğıdı, paslı çivi, gazı bitmiş çakmak, kullanılmış ama bir türlü atmaya kıyılamayan kâğıt tabak da birikecek. Tabii aynı zamanda yığınla evrak: miyadını doldurmuş, toplu iğnelerle tutturulmuş, sararmış, uçları kıvrılmış, gerekli gereksiz yığınla evrak. Yirmi yıl önce taşınılan evin elektrik makbuzları, vergi makbuzları, bir gün gelir lazım olur diye saklanmış karneler, yazışmalar, çeteleler, muhtıralar, notlar, gazete kupürleri: köşe yazıları, yemek tarifleri, şifalı otlarla ilgili bilgiler.

Tezer Özlü'nün doğrudan, açık bir dille söylediği bir şey var: "Öfke içinde büyüyoruz. Oturduğumuz semte, sokağa, eşyalara, kış aylarında güçlükle ısıttığımız eskimiş, ortası çukur yataklara öfke duyarak büyüyoruz..." İronik bir bakışın içinde biçim değiştirmişse de benzer bir öfkenin, içinde yaşanan eve, eşyalarla yönelmiş bir öfkenin izine Oğuz Atay'da da rastlarız. *Tutunamayanlar*'ın hemen başında Turgut Özben için söylenir: "Çevresindeki eşyaya duyduğu öfkenin ifade edilemeyen sıkıntısıyla bunalıyordu." Yine *Tutunamayanlar*'da Selim için söylenmiştir: Selim, erkeklerin pijama ve terlikle dolaştığı, duvarlarına takvim asılan evleri gülünç bulduğu için kendine bir hayat kuramamıştır.

Benzer odalarda büyüyenler bu hayatın başka, her zaman öfkeyle olmasa bile mutlaka sıkıntıyla anılan ayrıntılarını da hatırlayacaklar: Kapısı ancak misafir geldiğinde açılan soğuk misafir odaları, misafirlere kolonya dökülüp şeker tutulan, bayramlarda ahududu likörü, kuru baklava ikram edilen evler, kapağı hep kapalı duran şekerlikler, şehirde daha yerleşik bir hayata geçilince edinilmiş, yerinden kıpırdatılamayacak kadar ağır, tozdan asla arındırılamayan vitrinler, fazla elektrik yakmasın diye birkaç ampulü gevşetilmiş kristal taklidi avizeler. Ev denen sahnede bir araya gelmiş birçok başka ayrıntı: bomboş bir duvara koca bir çiviyle asılmış, nedense hep eğri duran Saatli Maarif Takvimleri, yine duvara gelişigüzel asılmış birkaç çini tabak, bir köşede öylece bekleyen Hayat Ansiklopedileri, çocuğun zamanla keşfedeceği, gözden uzak bir yere kal-

dırılmış Seksoloji Dergileri, sabah telaşla hazırlanan sefertasları, misafir beklerken kuruyup boşalmış Gelincik sigaraları.

Bütün bunlardan önemli, evin içinde her an varlığını hissettiren bir de ikinci dünya var: el örgüsü dantellerin süslediği evi birden kamusal bir davanın mekânı kılan bir Atatürk büstünden, Cumhuriyet Bayramı'nda çekilmiş, çocukların ürkek ürkek, büyüklerinse gururla gülümsediği birkaç hatıra fotoğrafından, bir de Okul Aile Birliği'ndeki hizmetlerinden ötürü babaya verilmiş bir plaketten oluşan, çocuğun hep Harbiye Marşı'yla birlikte hatırlayacağı Atatürk köşeleri. Çocuğun sıkıntıyla anacağı, çünkü zihninde elini acıtan okul çantalarıyla, her sabah sınıfta okunan antla, soğukta bayrak direğe çekilirken söylenen, tek bir cümleymiş gibi okunan, tek tek sözcüklerinin ne anlama geldiğini çok sonra fark edeceği İstiklal Marşı'yla özdeşleşmiş bir dünya.

Çocukluğun Soğuk Geceleri'nin bana düşündürdükleri, bende harekete geçirdiği imgeler bunlar. Ama şu da önemli: Anne ve baba, bu kitaba sevginin ya da öfkenin yöneldiği birer yüzden, ruhsal birer içerikten çok, sanki sırf kamusal bir dünyanın, ideolojik bir aygıtın temsilcileri olarak girmiştir. Anlatılanlardan, babanın okul müfettişi olduğunu, evde askeri bir düzen kurmaya çalıştığını, İstiklal Marşı çaldığında evde hazırol durduğunu öğreniriz; öğütlerden, günlük programlardan, küçük kâğıtlara tutulmuş çetelelerden, ad, soyadı, bir de imzadan oluşan bir baba: "Işık soldan gelmeli", "Kitap gözünüzden 30-45 cm uzaklıkta durmalı" vs. Benzer biçimde annenin de öğretmen olduğunu, bütün bir pazar evde sınav kâğıtları okuduğunu öğreniriz. Ama ne anneyle babanın kendi aralarındaki ilişkiye ne de her ikisinin çocuklarıyla ilişkisine dair fazla bir şey öğrenemeyiz. Zaten, dil de izin vermez buna. Tezer Özlü'nün cümleleri, anneden babadan kaçırılmış, kilit altında tutulan bir hatıra defterine gizlice düşülmüş, onlara inat büyük bir açık sözlülükle yazıya dökülmüş notlar gibidir. Onlarla birlikte yaşanmış bir hayat parçasını kurtarmayı, bu hayat parçasıyla birlikte kurtarılmayı, yani nihai bir adaleti değil de hayatın o parçasını bir an önce geride bırakmayı, yani özgürlüğü önemseyen birinin açıksözlü, düz, net, doğrudan, gücünü olduğu kadar güçsüzlüğünü de dolaysızlığına borçlu bir dil. Bir ânı, o ânın duygusunu bütün dolaysızlığıyla anlatan, o an geride kalınca gücünü yitirmeyi göze almış cümleler. Bu dille, bu dolaysız ve çıplak dille anaya babaya duyulan öfkenin ifade edilmesi zor; belki de bu yüzden öfke eve, eşyalara, "evin sönük ışıkları"na, "gerilimli, rahatsız havası"na aktarılmış: "Karşı çıkmak istediğim evler, koltuklar, halılar, müzikler, öğretmenler var. Karşı çıkmak istediğim kurallar var."

Çocukluğu böyle evlerde geçenlere yabancı gelmeyecek şu sahne: Spor toto kolonları önünde, radyodan maç naklini dinliyor baba. Anne çocuğun okul önlüğünü ütülüyor, yakasını kolalıyor. Çocuğa gelince, onun için her zamankinden uzun bir öğledensonra başlamış; maç anlatan spikerin sesinde uzayıp giden, hiç bitmeyecekmiş gibi uzayan bir pazar öğledensonrası. Resmi tamamlayan başka şeyler de var: sabahtan yakılmış, durmadan tüten termosifondan yayılan sıcaklık; bir yana yatmış, iyice incelmiş, erimiş tokyo terlikler; bir yanı yeşil ötekisi beyaz, "Yeşil Bursa" yazılı, uçları püsküllü havlular, ortası balıklı işlemeli hamam tası.

Banyo günü: Çocuğa baş edilmesi zor bir sıkıntıyla birlikte yasak hazları, kendi bedeniyle yalnız kalma imkânını da sunan, yine de hep sonsuz bir tekrar olarak hatırlanacak bir pazar öğledensonrası. Çocuğun uyarı eksikliğiyle içine gömüldüğü boşluk, banyoyu birden haz arayışının, bu arayışla birlikte suçluluğun da sahnesi kılacak. Üstünden zaman geçince anlıyor insan: Evdeki ilk cinsel deneyimlerimiz, kendi bedenimizi tanımanın olduğu kadar bu sıkıntıyla baş etmenin de bir yolu değil mi?

Bir arkadaşım pazar gününün cumadan bakıldığında sonsuz bir mutluluk imgesi olarak göründüğünden söz etmişti. "Asıl mutluluk," diyordu, "cumanın kendisinde, yani mutluluğun görülebilir olduğu yerde. Pazarın ışığı oraya vurmuştur. Bu yüzden cuma parıldar, ışır; pazarın kendisiyse söner." Bu yazının konusunu oluşturan, kendini en çok pazar öğledensonralarında belli eden sıkıntının da kuşkusuz bir mutluluk imgesiyle, hayatımızda birden ışıyacağını umduğumuz bir ışıkla ilgisi var." Neydi pazar öğledensonralarını çocuk için katlanılması zor bir sıkıntının sahnesi kılan? Psikanalitik bakış çocuğun sıkıntısını "bir şeylerin başlatıldığı ancak hiçbir şeyin gerçekleşmediği o donuk beklenti durumu"yla açıklar. Sıkıntıda iki "imkânsız seçenek" vardır: "Arzuladığım bir şey var ve arzuladığım hiçbir şey yok. Ancak bu iki varsayımdan ya da inançtan hangisinin inkâr edildiği her zaman muğlaktır; ve sanırım bu muğlaklık, sıkıntıda yaşanan o tuhaf felç haline açıklık getiriyor." [2]

Bu iki "imkânsız seçeneğin" kaynağı ev; arzuyu yaratan da doyurmadan bırakan da orası çünkü. Bizde en çok sıkıntı uyandıran anlar yalnız olduğu-

2. Adam Phillips, "Sıkılma Üzerine", *Öpüşme, Gıdıklanma ve Sıkılma Üzerine: Hayatın Didiklenmemiş Yanlarına Dair Psikanalitik Denemeler*, çev. Fatma Taşkent, Ayrıntı Yayınları, 1996, s. 88-9.

muz, oyun arkadaşı bulamadığımız anlardan çok, başkalarının yanında kendimizi yalnız hissettiğimiz, oyun arkadaşlarımızla birlikteyken sıkıldığımız anlar değil mi? Bir şeylerin olmasını beklediğimiz, bu şeylerin bir türlü gerçekleşmediği anlar. Çağrı var, çağıran var, çağrıldığımız yerde bekliyoruz, ama hiçbir şey olmuyor. Uzunca bir süre görmediğimiz, yoğun duygular yüklediğimiz, zihnimizde uyarıcı bir imgeye dönüştürdüğümüz biriyle buluştuğumuzda ne çok yaşamışızdır: yanlış yer, yanlış zaman, yanlış insan. Sizi yanılttığı için karşınızdakine, yanlış şeye umut bağladığınız için kendinize duyduğunuz öfkeyi bastırdığınızda tek bir duygu kalır geriye: sıkıntı. Bir şeyler başlamış ama hiçbir şey gerçekleşmiyor. "Arzuladığım bir şey var ve arzuladığım hiçbir şey yok." Pazar sıkıntısı için de geçerli bu: Bütün bir hafta boyunca pazar gününe yatırdığınız arzu, o gün geç saatlerde yapılan bir kahvaltı boyunca öylece bekleyen arzu, sofra kaldırılırken aslında hiçbir zaman doyurulmayacağını anlayınca ne yapar?

Pazar sıkıntısı, sözcüğün tam anlamıyla bir "iç" sıkıntısıdır; kaynağını içe kapanmış, nüfuz edilmez evde bulan, iç dünyası olan herkesin şu ya da bu ölçüde katlanmak zorunda olduğu, yukarıda tarif ettiğimiz evlerdeyse geçici bir an olmaktan çok, kalıcı bir yaşantıya dönüşmüş bir sıkıntı.[3] Çocukluğu bir "tutukevi", bir "sürgün" olarak tarif eden, neredeyse bütün yazdıklarında hep çocukluk sıkıntısına geri dönen Tezer Özlü'nün ısrarla pazar günlerinden, "pazar sabahının terk edilmişliği"nden, "pazar sokaklarının sessizliği"nden, "otuz yıl öncesi kentinin bir küçük burjuva mahallesindeki kadar ölü bir pazar"dan söz etmesi; bütün ailenin evde olduğu, babanın pijamalarını hiç çıkarmadığı, annenin bütün gün sınav kâğıtları okuduğu pazar günlerini ısrarla anlatması tesadüf değil. *Çocukluğun Soğuk Geceleri*'nin en güzel bölümlerinden birinin pazar sıkıntısına ayrılmış olması da: "Şimdilerde... Sokak aralarından geçer-

3. Bu yazıyı bitirdikten sonra bir pazar sabahı Yıldırım Türker'in *Radikal İki*'de (2 Şubat 1997) çıkan "Tatilin Yeniden Keşfi" adlı yazısını okudum. Yıldırım'ın her pazar orada çıkan yazıları pazar sıkıntımla baş etmemi kolaylaştırıyor bir süredir. Bu yazısı ise tüm pazarı kurtaracak kadar zihinsel enerji verdi bana: Çünkü o da Tezer Özlü'den, *Çocukluğun Soğuk Geceleri*'nden yola çıkıyor, pazar sıkıntısından, "küçük, boğucu, kapalı dünyalar"dan söz ediyordu. Elinizdeki yazıyı onun yazısıyla konuşarak yazmayı sürdürmek isterdim, ama ne yazık ki bitmişti yazı. Yalnız, kısa bir dipnotla da olsa aramızdaki vurgu farkı üzerinde durmak isterim. Yıldırım, biraz da yazısını "tatil" gibi bir konuyla sınırlamış olduğundan sanırım, pazar sıkıntısını daha çok pazartesinin doğurduğu kaygıyla, yani okulla açıklamış: "Boğucu orta sınıf hayatların zehirlemiş olduğu bütün çocukların, ne kadar büyüseler de bir türlü kurtulamadıkları o pazar günü sıkıntısını yaşıyor olmamın da okulla bir ilintisi olduğundan neredeyse eminim." Evet, çocukluğumuzda yaşadığımız okul korkusunu, sonraki iş hayatı sağolsun hiçbir zaman içimizden atamadık. Ama ben yine de pazar sıkıntısının köklerinin okulla açıklanamayacak kadar derinde olduğunda, bu sıkıntının ev denen mutluluk mekânının arka bahçesi olduğunda, bu sıkıntının önce evle sonra okulla açıklanması gerektiğinde ısrarlıyım: Okuldan önce de bir hayat vardır.

ken... gözüme pijamalı aile babaları ilişirse, kışın, yağmurlu gri günlerde tüten soba bacalarına ilişirse gözlerim... evlerin pencere camları buharlaşmışsa... odaların içine asılmış çamaşır görürsem... bulutlar ıslak kiremitlere yakınsa, yağmur çiseliyorsa, radyolardan naklen futbol maçları yayımlanıyorsa, tartışan insanların sesleri sokaklara dek yayılıyorsa, gitmek, gitmek, gitmek, gitmek, gitmek... isterim hep."

Bu hikâyenin bir de taşradan görünen yüzü var. Bunu anlamak için iki ayrı taşradan, iki ayrı taşra imgesinden söz edilebilir. Biri, uzun ince yollardan sonra varılan, kıyıda köşede kalmış, Yusuf Atılgan'ın öykülerinde olduğu gibi "düşle bile çıkılamayan" bir taşra, Vüsat O. Bener'in öykülerindeki gibi "unutmaya da unutulmaya da alışmış" kişilerin yaşadığı, uzayıp giden zamanda kendini dinleyen kasabalar. Diğeriyse geniş asfalt bir anayolun orta yerinden böldüğü, o yola hizmet etmek üzere örgütlenmiş, yolun iki yanına lastik tamircilerini, lokantalarını, otogarlarını dizmiş, kendini değil de o anayolun sesini dinleyen, geçimini olduğu kadar umutlarını da bu anayola bağlamış kasabalar.

Çocukluğunun bir bölümü taşrada geçmiş memur çocuğunun zihninde bu iki taşra imgesi tuhaf biçimde iç içe geçmiştir. Çünkü hem taşralıdır; bu kendine yeten, bu kendini dinleyen, bu dışına çıkılmaz dünyayı içselleştirmiş, bir iç hayata dönüştürmüştür. Hem de taşralı değildir; babasının tayin edildiği kasabayı hep kendi dışına atacak, ona hep dışardan bakacaktır. Uğrayıp geçen, yoluna devam edecek birinin, orada kendi isteğiyle değil de sırf otobüs orada durduğu için konaklayan birinin gördükleri: Otogarlar, otogarların pis tuvaletleri, ekşi ekşi kokan otobüsler, otobüs yazıhaneleri, kötü lokantalar, lokantaların masalarında duran yığınla ekmek. Otobüsle böyle bir taşranın içinden geçen, orada yarım saatliğine mola veren herkesin bu listeye ekleyecekleri var: Kuru simitler, ağır kokulu kolonyalar, yağı donmuş yemekler, acı koyu çaylar, insanın elinde kalıveren hediyelik eşyalar.

İçerden baksak ne görürdük? O zaman yoksunluğa, biçimsizliğe değil de doğal, sade bir hayata, örneğin bir bahçeye, meyve ağaçlarına; toprakla, suyla, gökyüzüyle, yıldızlarla, o gökyüzünün altındaki insanlarla daha dolaysız yaşanmış bir ilişkiye de açılabilirdi taşra. *Çocukluğun Soğuk Geceleri*'nde de var bunlar; geniş tahta evler, meyve bahçeleri, "eriyen karlar altında açan sarı, mor çiğdemler", "taşra bahçelerinin erik ağaçları altındaki durgunluk", "ağaçların üze-

rine birikmiş kar kümeleri", toprağın ıslaklığı, güneşin kızıllığı, "sarı, turuncu sonbahar yaprakları".

Ama çocuğun bir zamanlar gökyüzü kadar geniş saydığı bu dünyanın aslında ne kadar dar olduğunu anlaması için çok küçük şeyler yeter. Denge bozuluverir. Zamanın her gün aynı tempoda aktığı kasabada günlerden bir gün gezici bir lunapark kuruluverir örneğin. Çocuk oradaki derme çatma bir dönme dolaba biner. Yukarıda bir an sarsılarak duracaktır dönme dolap, çocuk korkusunu yenerse başını kaldırıp etrafına bakınacak. Oturdukları evi, her sabah gittiği okulu, okulun çamurlu yolunu, babasının çalıştığı daireyi görecek. Hepsini hemen hemen aynı anda: O güne kadar birbirinden uzak dünyalar olarak algıladığı bu mekânları başını çevirmeye bile gerek duymadan aynı anda görebiliyor şimdi. Başka şeyleri de: Kasabanın girişinde mezbahayı, mezbahanın önünde halka halka genişleyen kırmızı suyu, suda balık avlayanları, haftada birkaç akşam ailecek gittikleri yazlık sinemayı, sigara dumanının üzerinde bir bulut gibi asılı kaldığı gazinoyu, gazinonun bahçesinde asılı sarı, kırmızı, mavi ampulleri. Sonra kendini; sert, dik, rahatsız bir sandalyenin üstünde büyükleri bekleyerek, itiraz etmeden oturmak zorunda kalan terbiyeli çocuğu.

Tepe böyle bir yer işte. O güne kadar tek ve büyük bir dünya olarak algıladığınız yer, gözünüzde birden küçülür, sınırları dağlarla çizilmiş bir çukurun ortasındaki iğreti, geçici bir mekâna dönüşüverir. Çocuğa aynı duyguyu yaşatan başka şeyler de olacak bundan sonra: Kasabaya tatile gelenler, orada birkaç saat geçirip onun için bir dünya, yegâne dünya olan yeri birden bir mola yerine dönüştürdükten sonra arabalarına binip arkalarında koca bir toz bulutundan başka bir şey bırakmadan çekip gidenler. Dışarısı, yani arkasından bakakaldığı yabancılar, büyük şehirdeki bir akrabadan gelen, üstünde uzak bir şehir, yabancı bir yüz, karlar içinde tanımadığı bir ülkenin resmi olan bir tebrik kartı, yine uzaklardan yollanmış, çocuğa mutlaka iyi şeyler ama aynı zamanda kendi yoksunluğunu da hatırlatan bir oyuncak.

Ne taşralı ne de şehirli olarak büyür memur çocukları. Babalarının tayin olduğu kasabaların prensleri, prensesleridirler; döndükleri şehrinse taşralıları olmaktan hiçbir zaman kurtulamazlar. Sınırda büyürler, bu topraklarda yaşayan insanları ikiye bölen, birilerini şehirli, ötekilerini taşralı, birilerini içerden, ötekilerini dışarıdan kılan sınırda. Taşrayı içerden yaşarlar yaşamasına ama ona daima dışarıdan bakacaklardır. İlerde bir gün tatile çıkarken içinden geçtikleri kasabaya özlemle bakabilirler ama onu her zaman bir mola yeri olarak görecekler; otogarları, otogarların pis tuvaletlerini, otobüslerin mola verdiği kötü lokantaların acı koyu çaylarını hatırlayacaklardır.

Hikâyenin sonunu biliyoruz: Bu çocuklar daha sonra şehre, birçokları büyük şehre taşındılar. *Çocukluğun Soğuk Geceleri*'nde tarif edilen sokak arasındaki eve yerleştiler. Artık taşradaki prenslikleri, prenseslikleri sona ermişti. Geniş-

leyen bulvarlarla, yükselen otellerle, yabancı okullarla, büyük apartmanlarla tanıştılar. Daha şanslı olanları bir salonu, uzun bir koridora dizilmiş odaları olan apartman dairelerine yerleştiler. Kapısını kapayınca yalnız kalabilecekleri, kendilerine ait bir odaları oldu. Yine de sonradan edinilmiş bir şehirlilikti onlarınki. Bu yüzden de taşrayı hep biraz öfkeyle hatırladılar; geniş bulvarlarda oturanlara, Avrupa kazak giyenlere, boya sarışını kadınlara, suçluluk duymadan para harcayabilenlere, tüketmeyi erken yaşta öğrenmiş olanlara gizlemeye çalıştıkları bir hasetle baktılar.

70'lerde birçoğu sosyalist oldu. Ana babalarının yıllarca hizmet ettiği devletin karşısında yer aldılar. Şimdi, memur çocukluğunun miyadını doldurduğu, bizzat varlığının değilse de kültürel egemenliğinin son bulduğu şu günlerde geriye bakıp şu söylenemez mi: 70'lerin solculuğu, öfkesiyle olduğu kadar öfkesini bastırma çabasıyla da, taşraya dışardan bakışıyla olduğu kadar taşrayı şehre şehri taşraya taşıyan enerjisi, bu ikisini tek bir çatı altında birleştiren ideolojisi, savunuculuğunu üstlendiği adalet fikriyle de bu çocukların büyüdükleri evlerin izini taşıyordu. Ama aynı zamanda tümüyle farklı bir isteğe, çocuğun sıkıntıyla katlandığı evden kaçma, çekip gitme isteğine, ana babalarının yıllarca hizmet ettiği devletle birlikte, gölgesinde büyüdükleri, onlara bir iç dünya olarak dayatılmış bir kamusal düzeni de yıkma isteğine, adalet isteğinden çok farklı bir özgürlük isteğine de cevap veriyordu.

Gitmek ya da kalmak: Evin bize dayattığı –yoksa bağışladığı mı demeliydim– bir ikilem bu. Walter Benjamin'in "Geri Dön! Her Şey Affedildi" adlı fragmanından şu satırlar: "Tıpkı barfiksde büyük dönüşü yapmaya çalışan jimnastikçi gibi her çocuk er ya da geç kendi payına düşecek kaderi belirleyen talih çarkını kendisi için çevirir. Çünkü yalnız on beşindeyken bildiğimiz ya da yaptığımız şey sonradan bizi cezbedecektir. Dolayısıyla hiçbir zaman telafi edemeyeceğimiz bir şey vardır: On beşimizdeyken evden kaçmamış olmak. Sonradan anlarız: Sokakta geçirilen kırk sekiz saat, tıpkı alkalik çözeltide olduğu gibi, mutluluğun kristalini yaratır."[4]

O kristale yakından baktığımda, gitmek yönündeki tercihlerimiz, sevdiklerimize zalimce gelebilecek özgürlük arayışımız kadar, bazen kalmak zorunda olduğumuz için çektiğimiz sıkıntının, şu bitmek bilmeyen ev ödevlerinin de payını görüyorum. Belki bir gün bize de birisi söyler: "Geri Dön! Her Şey Affedildi."

4. Walter Benjamin, "Geri Dön! Her Şey Affedildi!", Tek Yönlü Yol, çev. İskender Savaşır, *Son Bakışta Aşk: Walter Benjamin'den Seçme Yazılar* , Metis Yayınları, 1993, s. 52-3.

"SOSYAL BİLİMLERİ AÇIN" ÇAĞRISI

Tartışma Tutanakları - I

Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi

Tartışma Metinleri "akademik diyaloğun geliştirilmesi ve ihtiyacımız olan eleştiri ortamının oluşturulması" yolunda Fakültemiz bünyesinde atılan mütevazı bir adım olarak üçüncü ayını geride bırakıyor. Uyandırdığı ilgi, bir olan aylık yayın sayısını ikiye çıkarmayı gerektirecek düzeye şimdiden ulaşmış bulunuyor.

Tartışma Metinleri ile oluşan akademik diyalog zemininde, Gulbenkian Komisyonu'nun kaleme aldığı *Sosyal Bilimleri Açın* başlıklı kitap (Metis, 1996) 13 Şubat 1997 günü Fakültemiz'de yapılan bir toplantıda tartışıldı.

Elinizdeki metin, yorumcu sıfatıyla toplantıya katılan Prof. Dr. Taner Timur'un yaptığı konuşma ile diğer katılımcıların katkılarını içermektedir.

Araştırma görevlisi arkadaşlardan gelen talep üzerine "Sosyal Bilimleri Açın Çağrısı"nı temel alan etkinlikler, önümüzdeki günlerde de Fakültemiz bünyesinde sürdürülecektir. Tartışma etkinliklerinin şu iki tema etrafında gerçekleştirilmesi planlanmaktadır:

1. Disiplin yönelimli (kuramsal/görgül) çalışmalardan, sorun yönelimli çalışmalara kayış;

2. Disiplinlerarasılığın paradigmatik, teorik ve metodolojik sonuçları.

Türkiye bilgisinin de dahil edildiği ve Fakültemiz içinden ve dışından katılımcılarla gerçekleştirilecek olan sunuş ve tartışma etkinliklerinin ilgi uyandıracağını umuyor, faaliyet planı hakkındaki öneri ve eleştirilerinizi bekliyoruz.

Düzenlenecek etkinliklerin ses kayıtları da, ilki gibi çözülecek ve yayın öncesi dolaşıma girecektir. Akademik dolaşıma dahil edilmesi amacıyla, bu temalar etrafındaki görüşler yazılı olarak da iletilebilir.

Saygılarımla.
Araştırma Gör. Metin Özuğurlu
Tartışma Metinleri Sekreteryası

Birinci Bölüm

TANER TİMUR:
Prof. Dr. A.Ü. SBF Kamu Yönetimi Bölümü

Sosyal bilimlerin geleceği konusunda genç ve bence geleceği çok parlak arkadaşların arasında konuşmaktan dolayı önce mutluluğumu ifade edeyim. Çoğunuzun katıldığını sanmıyorum ama bundan bir ay kadar önce bu konuda A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün ör-

gütlediği bir panel yapılmıştı... Konu bu Kitap (*Sosyal Bilimleri Açın*) değildi. Göreceğiniz gibi, şimdi de konu tam bu Kitap olmayacak. Bir ay önceki panelde konu iki düzeyde tartışılmıştı: Birinci düzeyde dünya sosyal bilimleri ne âlemde, ne durumda, gelişme yönelimleri nasıl saptanabilir veya teşhis edilebilir şeklinde bir sorgulama yapıldı. İkinci planda, ki onu tarihle meşgul olan ben ve başka arkadaşlar, ama daha çok da ben yaptım, Türkiye'de sosyal bilimler neden gelişmemiştir, bugünkü durumu veya istikbali ne olacaktır sorularını tartışma konusu yapmıştım ve bu Kitaba değinmemiştim.

Şimdi bu Kitap hakkında birkaç şey söylemek istiyorum. Gulbenkian Vakfı adına bir komisyon, çoğu da doğa bilimci çok saygın bir bilim topluluğu hazırlamış bu raporu. Onun için elbette çok ciddi bir rapor. Ama zannediyorum bu rapora asıl damgayı Immanuel Wallerstein vurmuş. 1980'li yılların sonunda Wallerstein bir yıl geçirdi Paris'te. Bir yıl boyunca, fevkalade itibarlı bir sosyal bilimler akademisi var Paris'te, orada çok dar gruplar içinde konferanslar verdi. Kendisi ile o dönemde karşılaşmıştım. O zaman gördüm ki, devamlı olarak kafasını meşgul eden sorun şuydu; sosyal bilimler çok bölünüyor, çok parçalanıyor, disiplinler sayılamayacak kadar arttı ve bu durum sosyal bilimlerin gidişi için pek olumlu bir şey değil, sosyal bilimlerde bir genel teoriye de ihtiyaç var... Bu şekilde özetleyebileceğimiz fikirler Wallerstein'da adeta saplantı halindeydi ve o zamanki yayınları okunduğu zaman da bu görülür. Bu Kitabı okuduğum zaman da bu fikri görüyorum aslında, zannediyorum sizler de fark etmişsinizdir. Bu Kitap çok daha nüanslı, Paris'te verdiği konferanslarda çok daha basit, şematik açıklamalar yapıyordu.

Kitap üç bölümde soruna yaklaşmış: Birincisinde toplum bilimlerin doğuşunu anlatıyor. 16. yüzyıla giden bir süreç içerisinde ve 17. yüzyılda asıl ve temel olarak da doğa bilimlerin etkisinde, özellikle Newton ve Descartes'in etkisindeki gelişimini anlatıyor. Burada 19. yüzyılla 1945'e kadar olan süreç içinde altını çizdiği nokta, toplum bilimleri doğa bilimlerinin etkisinde doğuyorlar, felsefeden metafizikten ayrılıyorlar, yavaş yavaş doğuyorlar; fakat sayıları da azalıyor. Eskiden çoktu da öyle mi azaldı? Evet ama ilahiyat şemsiyesi altında, Osmanlılarda olduğu gibi, (Taşköprülüzâde üç yüz tane ilim sayar, bunların çoğu da bugünkü sosyal bilimlerin kapsamına giren başlıklar taşır) skolastik anlamda sayılarının azaldığını ve sosyal bilimler olarak beş temel sosyal bilim branşının doğduğunu söylüyor; bunlar tarih, iktisat, sosyoloji, siyasal bilimler ve antropoloji. Şimdi bu azalma ile birlikte kurumsallaşmadan da söz ediyor. Burada kurumsallaşmayı üniversiteler biçiminde ya da akademik kuruluşlar biçiminde alıyor ve garip bir şekilde orada da bir tahdit yapıyor ve orada da beş ülkeden bahsediyor. Bu benim yadırgadığım bir nokta oldu. Ama üniversiteler tarihini daha iyi bildikleri için, bu ülkelerde üniversitelerin çok daha erken ve etkili örgütlendiklerini kastediyorlar zannediyorum. Bu ülkeler İngiltere, Fransa, Amerika, İtalya ve Almanya. Dikkat ederseniz küçük ülkeler harcanmış. Halbuki Hollanda vardır mesela Descartes'ın ortaya çıktığı ve eserlerini yazdığı. Beş ülkeye dayalı sıralamayı yadırgadım. İkincisi sosyal bilimlerin kökenini araştırırken doğa bilimlerini buluyor. Güzel ama o zaman doğa bilimleri nasıl doğdu, onu açıklamak lazım. Bu Türkiye için çok önemli. Çünkü Türkiye'de ikisi de doğmamış. Biz bunu tarihimizi Batı'yla para-

lellik içinde anlamaya çalışırken, "sosyal bilimler niye doğmadı"yı sorduğumuzda, doğa bilimleri yoktu da ondan diyebiliriz. Peki doğa bilimleri Batı'da neden doğdu, o başlıbaşına bir soru olarak kalıyor. Şimdi 1945'ten itibaren burada hızlı bir uzmanlaşma olduğunu söylüyor Kitap. Fakat bunun nedenlerini söylerken son derece genel ve şematik unsurlar üzerinde duruyor. Mesela Amerika devletinin çok güçlenmesi, nüfus ve üretim kapasitesinin artması, aynı zamanda bu gelişmenin üniversitelerdeki kurumsallaşmaya da, araştırma fonlarıyla, bu konuda kurulan enstitü ve vakıflarla etki etmesinden söz ediyor. Bu bana çok şematik geldi. Ayrıca bir de kopukluk var. Çünkü bilimin doğuşu ve gelişmesi ile ilgili birinci aşamada, daha çok, açıkça söylenmiyor ama geleneksel bir yaklaşım vardır, birtakım bilgelik dostları, güçlü isimler bilimi geliştirdiler şeklinde. Newton ve Descartes bunun iki temel figürü.

Burada bir şey var. 1970'lerde Wallerstein Marksist demesek bile, Marx'a paralel görülen, ondan esinlenen bir düşünürdü. Dünya ekonomik sistemi, görüşünü ortaya attığında, analizleri hep Marksist analizler paralelindeydi. Şimdi bu komisyonda ondan daha çok Marksist olan isimler de var. Buna rağmen bu Kitapta mümkün olduğu kadar Marx'a hiçbir gönderme yapmama; ancak beş altı düşünür sayarken, onlar arasında Marx'ın adını da zikretme eğilimini görüyoruz. Tabii ki bu kınanacak bir şey değil. Ama Wallerstein'in kendi gelişme çizgisi bakımından önemli, ayrıca bence başka bakımlardan da önemli. Onu biraz sonra söyleyeceğim. Burada söylemek istediğim şey Wallerstein' da fikri bir değişim de olmuş. Fakat son yirmi yıl içinde bu dünya çapında son derece yaygın bir eğilim.

Daha sonraki bölümlerde "nasıl bir sosyal bilim istiyoruz" başlığı altında devlet merkezciliği reddeden, hem evrenselliği hem de özgüllüğü (Kitapta *particularism* - tekilcilik diye tercüme edilmiş) kapsayan, sonra doğa bilimlerindeki karmaşıklıkla, insan bilimlerindeki karmaşıklık arasında epistemolojik bir kesinti olmadığını iddia eden, yani doğa bilimleri ile çok daha yakın bir ilişki içinde, metodolojik olarak da nisbi rölativizmi savunan bir görüş ifade ediliyor. Nihayet "nesnellik" kavramını savunuyorlar. Fakat bu nesnellik bir zamanlar birtakım sosyal bilimcinin biz tarafsızız, her şeyin dışındayız, deyip de, aslında siyasal olaylar içinde açıkça taraf olan ve bunu nesnellik olarak gizleyen tutumunu kınadıktan sonra, kendilerine göre gerçek bir nesnellik kavramı ortaya atıyorlar. Bu da bilim adamının taraflı olacağı, ama bunun göreli bir taraflılık olacağı, kaçınılmaz bir şey olacağı yönünde ortaya çıkıyor. Kitaba hâkim espri, mutlak göreliliğin eleştirisine dayanıyor. Bu anlamda, postmodernizme açık bir atıf yapmamasına rağmen, postmodernist fikirlere de açık bir tavır alınıyor. Mutlak rasyonalizmi de reddediyor ve göresel göreselcilik diyebileceğimiz; aslında gerçek vardır ve bu gerçek belirli koşulların ürünüdür ve belli koşullara göre de değişir görüşü işleniyor. Kitapta yararlı ve öğretici bilgiler var ama ben daha çok kritik bir yaklaşımla ve sözü Türkiye'ye getirip birkaç şey söylemek istiyorum.

Türkiye'de bunların anlattığı gelişmeler, kurumsallaşmalar yok. Türk sosyal bilimlerinin bugünkü tartışma konuları da bunların tartıştıkları değil. Bunun ilk nedeni tarihten kaynaklanıyor. İkincisi sadece tarih değil, aynı zamanda sosyal bir yaklaşımla, daha doğrusu sosyo-ekonomik bir yaklaşımla konuya bakmamız lazım. Osmanlılarda bilim neydi?

Osmanlılarda bilimin en kapsamlı ansiklopedik anlatımı Kâtip Çelebi'nin Keşf'ül-Fünun'un da var. Yüzlerce bilim adı var. On beş binden fazla kitabın ismi zikrediliyor. Bu 17. yüzyıl... 17. yüzyıl olması da önemli, Batı'da doğa bilimlerindeki gelişmeler, yeni bir epistemolojik bakışla doğaya yaklaşım 17. yüzyılda başlamış. Kâtip Çelebi de bu yüzyılda yazıyor. Ama Kâtip Çelebi biten bir dönemin ansiklopedisini yapıyor, veya sınırlarına gelmiş bir uygarlığın ansiklopedisini yapıyor. Bu yüzlerce bilim içerisinde sosyal bilim olarak düşünebileceğimiz neler var? İlm-i siyaset var, ilm-i ahlak, ilm-i hikmet, ilm-i tedbiri menzil var, o da ekonomiye, (ulusal ekonomi o zaman zaten Batı'da da söz konusu değil) hane ekonomisine tekabül eden bir disiplin. Metodolojik olarak bu bilimler skolastik ve metafiziğe dayalı ilimler. Osmanlıda bunlar okutuluyor. Bunların çoğu akli ilim sayılsa bile aslında nakli ilim ve bu özelliği ile de kutsallık taşıyor. Yani İslami ilimler çerçevesinde düşünülmesi gereken şeyler. Yani kökü eski Yunan'da, fakat İslamlaşmış düşüncenin ürünleri. Şimdi bunlar aslında Osmanlı devletinde 19. yüzyıla kadar devam ediyor. Bunların dışında daha güncel sayılabilecek, daha çağdaş sayılabilecek Tarih var. Tarih ise sosyal tarih değil. Bu özelliği kısmen 20. yüzyılda alıyor; ancak Batı'da 19. yüzyılda bir sosyal tarih var. Osmanlı'da ise vakayinameler mümkün olduğu kadar, tamamen iktidar, siyasal olaylar, devletin yönetimi, savaşlar düzeyinde gidiyorlar. Fakat bugün için en yararlı olan dal da bu. Bu söylediğim süreç 19. yüzyılın sonlarına kadar gidiyor. Fakat 19. yüzyılın sonlarında bir değişim oluyor. Bunun kökenini, ulema takımı da dahil, yönetici zümrenin kendi kendinden şüphe etmesini, çok daha öncelere götürebiliriz.

Özellikle askeri mağlubiyetler, toprak kayıpları, fakat asıl kritik nokta 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması, yani Şark Meselesi'nin başlaması olarak bilinen tarih. Demek ki o tarihten itibaren, bir yüz yıl daha ekleyin hep kendi kendini tekrar var. Aynı şeylerin anlatılması var. Oysa Batılılar 19. yüzyıl boyunca Osmanlıları, Osmanlıların kendilerini tartıştıklarından çok daha fazla tartışıyorlar. Çok daha ciddi seyahatnameler yazılıyor, seyahatnamelerin sayısı artıyor. Sonra Şarkiyatçılık başlıyor. 18. yüzyıl felsefesi çok büyük ölçüde Şarklılık nedir; nasıl Acem olunur, nasıl Türk olunur, nasıl Arap olunur diye soruyor, Paris'in en önemli entelektüel kurumlarında bunlar tartışılıyor. Ama bunların Osmanlıda pek yankılarını bulamıyoruz. Bulduğumuz tek önemli yankı 1728'de Çelebizâde Mehmet Efendi'nin sefaretnamesidir. Ama adeta bir seyahatname olarak yazılmış. Bunda da bir gariplik var, çünkü sefaretname gizlidir; önce bir rapor olarak kendi ülkesinin yöneticilerine verilir. Ama öyle bir sefaretname ki ilk önce Paris'te yayınlanıyor. Fakat son derece de önemli çünkü ilk defa Batı'yı görmüş bir Türk aydınının (çünkü aydın bir insan, oğlu Sait Paşa da matbaanın kuruluşunda İbrahim Müteferrika'dan da fazla rol oynamış bir insan) kafasında şüpheler doğuyor. Şimdi bunları biraz uzattım.

Aslında söylemek istediğim şu. Bizde skolastik düşünce kalıpları 19. yüzyıl sonlarına kadar sürüyor. Fakat 19. yüzyıl sonlarında önemli bir değişiklik görüyoruz. Pozitivist düşüncenin etkisiyle bence, Osmanlılar, dini duygularını bir sistemin çöküntüsüne tanık olma duygularıyla beraber kaybetmeye başlıyorlar. O sistemin değerlerine de kuşkuyla bakmaya başlıyorlar, ki bu değerler dini değerler, kutsal değerler. Fakat hiç kimse ben

dinsizim diye ortaya çıkmıyor 19. yüzyıl sonlarında, ne Jön Türkler, ne de sonrakiler. Fakat o kanıdayım ki Jön Türk devrimini yapan hareket, daha önce Genç Osmanlılar ve bunun dışındaki bazı insanlar, en azından bir kısmı itibarıyla dinsiz. Bazen söylüyorlar da. Bu durum bugünkü bazı Arap ülkeleri için de geçerlidir. Ama ben dinsizim diyemiyorlar.

Bunun fevkalade önemli bir sonucu oluyor: Dinsiz yaşıyorsanız, dinin cevap verdiği bazı şeylere başka yollarla cevap vermek zorundasınız. Onlar ne? Başta felsefe, felsefenin ontolojik, fenemolojik sorunları. Bunlar da yetmiyor; sosyal bilimler. Çünkü o yıllarda Batı'dan sosyal bilimler az çok tercüme edilmeye başlanıyor. Önce hukuk alanında, bir de nedense sosyal psikolojiye merak var. Bu monografik olarak tetkik edilmesi gereken bir şey. "Deliliğin Toplumsal Nedenleri" diye bir eser var, o furya arasında o da çevrilmiş. Bakıyorsunuz dinle de ilişkisi olan ve çoğunlukla hıristiyanlığı kötüleyen kitaplar çevrilmeye başlamış. Osmanlı aydınları laik Batı'ya karşı bir hayranlık duymaya başlıyorlar. Zaten inanç sistemi sarsılmış, en azından dinin bu işlere cevap verecek bir konumda olmadığını anlamış durumdalar. Fakat kendileri de bir şey yaratma durumunda değiller. Çünkü ne kurumsal bir yapısı var bunun, ne gelenek yapısı var. Batı'da olan gelişme olmamış. O zaman tercümecilik ve aktarmacılık başlıyor. İşte Türk sosyal bilimlerinin, bir hıristiyanlık tabiri kullanmak gerekirse, ilkel günahı başından itibaren bir aktarmacılık, alıntı geleneğine dayanmasıdır. Tabi alınanlar anlaşılıyor, bir şeyler anlaşılıyor, ama asıl yaratılma sürecinde ifade etmeye çalıştığı anlamın dışında bir anlam kazanıyor. İşte burada sosyal bilimlerde bizim gibi bir ülke, özel bir durumla karşı karşıya kalıyor. Çünkü bir aydın nesli, biraz abartarak söylüyorum, 20. yüzyıldan itibaren, eskiden kutsal metinler nasıl nakledilirse, bu sefer sosyal bilimleri aynı şekilde nakletmeye başlıyor. Hatta en üst seviyede bile böyle olduğu kanaatine sahibim.

En üst seviyeden Ziya Gökalp'i örnek vereyim. Ziya Gökalp çok saygıdeğer bir adamdır, onda kuşku yok, hele yetişme şartları düşünülürse ve bu şartlar içinde verdiği eserler düşünülürse hiç kimse onu küçümseyemez. Ama asıl küçümsenecek olan yetişme şartlarıdır, içinde bulunduğu sosyal koşullardır. Buna rağmen Ziya Gökalp'in bir noktada temsili olduğu kanaatindeyim. Bizim nesillerde Ziya Gökalp dünya çapında bir sosyolog olarak tanıtılmıştı. Ziya Gökalp Durkheimcı'dır biliyorsunuz. İnsan Durkheimcı olabilir ama, dünya çapında bir sosyal bilimci ise onunla polemik yapması, bazı kısımlarını geliştirmesi veya eleştirmesi beklenir. Oysa Ziya Gökalp'te bunu görmüyoruz.

Aynı bağlamda şunu eklemek istiyorum, sosyal bilimler bizim için yaratılmış bilimler de değildir. Neden? Metodolojik bir uyumsuzluk söz konusu. Batı toplum bilimleri sanayileşen, kapitalistleşen burjuva toplumunu açıklayan bilimlerdir. Bunu belli sınırlar içinde başarıyla yapmışlardır, ama savunmuşlardır da. İdeolojik tarafı bu savunmadır. Eleştirenler de olmuştur ve en radikal eleştiriyi Marx getirmiştir. En önemli eserinde, *Kapital*'de, Marx kapitalizmi açıklamıştır. Şimdi o eserinde, mesela Türkiye için 1950'lere kadar açıklayıcı çok fazla bir şey yoktur. Ama Marx'ın çok önemli ve açıklayıcı bir tarafı var. Bir parantez açtıktan sonra onu söyleyeceğim.

19. yüzyılda sosyal bilimlerin bize giriş ve

uygulanış tarzıyla ilgili olarak verdiğim örnekler size çok keskin veya şematik gelebilir ve öyledir de zaten. Fakat bunda çok önemli bir gerçek payı olduğu kanısındayım. Hâkim olan bir espri var ki, şimdi geleneksel kutsallık bırakılmış ve yerini alternatif bir kutsallık olarak garip bir Batıcılık almış. Ben buna Batıcılık da demiyorum. Yabancılaştırıcı bir Batıcılık söz konusu. Postkapitalizm hakkında bir kitap yazmış M.İ.T.'den önemli bir profesörle söyleşi yapıyor ve soruyorlar: "Bizdeki siyasal İslam hakkında ne düşünüyorsunuz?" Aslında onun bize sorması gereken soruyu biz ona soruyoruz. Neden? Çünkü Batı değerleri içinde önemli bir simge o profesör. En azından ait olduğu kurum açısından bir simge. Güzel de onun asıl en iyi cevap verebileceği şey neyse onu sorun, o yok. Bu yaygın ve örneklerine sık sık rastladığımız tutumun, Türkiye'yi gülünç düşürdüğü kanısındayım. Türk sosyal bilimlerinin geleneğinde ve günümüzde benim gördüğüm en büyük zaaflardan biri bu. Bu durum bir noktada Batı'dan geliyor.

Sosyal bilimleri Batı yaratmış diyoruz. Ama Batı Osmanlı toplumu gibi bir toplumu analiz etmemize olanak sağlayacak düşünce araçlarını yeterince yaratmamış. Ama ne yaratmış? Oryantalizmi yaratmış, iyi ki de yaratmış, çünkü çok önemli eserler verilmiş bu alanda. Bunu özellikle söylüyorum; oryantalizm hakkında, gerçek payı da olsa, çok haksız eleştiriler var son zamanlarda. Öte yandan etnoloji, sosyoloji, antropoloji şeklindeki disiplinlerle kendi dışındaki toplumları da anlamaya yönelmiş Batı. Sosyal bilimlerin doğa bilimleriyle epistemolojik paralelliği anlatılırken kabul edilir ki (bu Kitapta da zikrediliyor) sosyal bilimler insanların hem *nesne* hem *özne* olduğu bir süreç içerisinde yaratılır. Onun için Batılılar kendi dışındaki toplumları tam anlayan bir konuma gelememişlerdir. Çünkü sosyal bilimlerin özünde şu var: Siz belirli somut ilişkiler içindesiniz, belirli iktidar veya şiddet ilişkileri içindesiniz, bunu yaşıyorsunuz, bunun analiz birimlerini geliştirmeye çalışıyorsunuz. Bu ancak içerden yapılabilecek bir şeydir. Hem sosyal bilimlerde, hem de sosyal bilimlerin dışındaki azgelişmiş dünya için yaratılmış disiplinlerde, bu dünyaya bir nesne gözüyle bakma eğilimi var. O zaman olmuyor. Çünkü bu insanlar aynı zamanda *özne*. Bu konuda söylenebilecek çok şey var, uzatmak istemiyorum. Ben birçok eleştirel şey söyledim. Fakat olumlu tarafı nerede görüyorum? Şimdi onu kısaca açıklamaya çalışayım.

Ben olumlu tarafı Marx'da görüyorum. Marx'da Batı biliminde epistemolojik kopuş, Althusser'in kullandığı anlamda değil, sosyal bilimlerin bütünü anlamında Marx'da epistemolojik bir kopuş görüyorum. O da şudur: Marx bir kere toplumsal gelişmeyi bir süreç içinde almıştır. Süreç içerisinde alırken tarihin dönemlemesi (periodizasyonu) denilen bir yaklaşımla ele almıştır. Bu son derece önemli bir şey. İkincisi Marx bu dönemleme içerisinde sosyal birimleri ararken, analiz birimleri olarak sosyal birimleri ararken, eşitsiz ve bağlantılı gelişme kavramını ortaya atmıştır. Bu da bence çok önemli bir metodolojik temel. Çünkü toplumsal bilimler tekil bir şeyi açıklamak durumunda değil, evrensellik iddiası var, bu Kitap da bunu kabul ediyor. Evrensellik iddiası içinde o zaman farklı sosyal birimler var bunu nasıl açıklayacaksınız? İşte bunları eşitsiz, fakat bağlantılı ilişkileri içinde açıklamaya çalışacaksınız. Marx'da bu fikir var. Daha da ayrıntıya girer, üretim biçimleri, üretim ilişkileri vb. kavramlar geliştı-

rir. Bunlar 1980'lerde ve 1990'larda çok konuşulan ve yaygın olan sivil toplum kavramının anatomisidir. Bizzat kendisi *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Giriş*e yazdığı önsözde "sivil toplumun anatomisini yapmak lazım" demiştir. Yani Hegel'in bittiği noktada Marx başlamıştır. Marx da bu anatomi ile başlamıştır. Sivil toplumun anatomisi ne getirmiştir? Üretim ilişkileri kavramını getirmiştir, üretim biçimi kavramını getirmiştir, üretici güçler kavramını getirmiştir, vs. Bunlar sosyal bilimleri, daha önce belirttiğim dönemleme içinde ve evrensellik çerçevesinde önemli buluşlara götürmüştür. Mesela Japonya ile Latin Amerika ülkeleri... Aralarında ne kültürel, ne siyasi, ne askeri ilişkiler var... Fakat bu kavramsal araçlarla bakıyorsunuz benzer gelişmeler orada da buradada somut olarak mevcut. İşte sosyal bilimlerin evrenselliğini bu şekildeki bir yaklaşım ortaya koyuyor. Çünkü Marx'ın (Weber'i de bu arada zikretmek lazım) bu konudaki sağlıklı tutumunun temelinde bence iki şey var; tarihle sosyal bilimin sentezi var. Marx tarihçi. Tarihçiyi aşan ama tam profesyonel tarihçi de olmayan bir tarihçiliği var. Ama büyük tarihçi, sosyal tarihi bulduğu bütün kaynaklarla beş-altı dilden inceliyor. İkincisi Marx sosyal bilimci. Üstelik yaratıcı bir sosyal bilimci, söylediğim kavramları yaratıyor.

Şimdi bu çerçeve içerisinde konulunca tekrar başa dönmemiz gerekiyor: Gulbenkian Komisyonu, Kitabın sonunda bir sosyal teori arıyor. Bence var bu, ama niçin yok sayılıyor? Sanıyorum ki politik nedenlerle yok sayılıyor. Çünkü Marx'ın sırtında iki kambur vardı: Birincisi Marx tamamen politik algılanan bir düşünür; sınıf kavgası, proletarya diktatörlüğü, sovyet sistemi, vs. Tamamen politize edilmiş bir düşünür. Marx'ın resmi versiyonları vardır, kateşizm diye adlandırılan (Hıristiyanlığın ilmihalini ifade eden bir kelimedir) kelimelerle kavranan versiyonları vardır Marx'ın ve yakın zamana kadar devam etmiştir. Halen de vardır, yer yer yaşıyorlar. Ama şu anda bu ipotek düştü. Başta söylediğim gibi 1970'lerde Marksist atmosferde dolaşan, bence olumlu bir atmosferde dolaşan bir Wallerstein'ın bugün sanki yokmuş gibi, bir sürü düşünürden biri gibi Marx'dan söz etmesi bence haklı bir şey değil. Çünkü dediğim gibi Marx kategorik şekilde alınmadıkça, bir sosyal bilimci olarak alındıkça, bazı fikirlerinin yanlış olduğu, yanlış çıktığı da kabul edilerek bakıldıkça (tabii Marx'dan ayrıca siyaset de üretilebilir ama konumuz o değil), bence bu arayışa Marx yanıt olabilir. Ama o da yeterli değildir. Marx reddedilmesi, toptan atılması gereken değil, bence tamamlanması gereken, zenginleştirilmesi gereken bir düşünürdür.

Biraz önce Marx'ın Osmanlı toplumunu tam anlayamadığını, analiz edemediğini kendim söyledim. Neden? Çünkü Marx temel olarak iki analiz birimi kullanmış: Biri toplumsal formasyon dediği, genellikle ulus-devlet denilen birimler. İkincisi toplumsal sınıf. Şimdi iki tane global analiz birimi kullanmış Marx. Bunun dışında da analiz birimleri var tabii. Şimdi bu iki analiz birimi Osmanlı devletine uymuyor. Osmanlı devletinde ne ulus-devlet var, ne de Marx'ın anladığı anlamda modern sınıflar var. Onun için Marx'ın Osmanlı ile ilgili yazdıklarına bakıldığında Hegelci kavramlar kullandığı görülür. Şimdi sordukları soru şu: Osmanlı devletinden ne çıkar, bu devlet nasıl değişir, nasıl modernleşir, nasıl kendi kendini yeniler ve bu Osmanlı devletinde tarihi millet hangisidir? Türkler midir, Rumlar mıdır, Ermeniler

midir? vb. Şimdi tarihi millet nedir, tarihi millet tamamen Hegelci bir kavramdır. Kolektif bir espridir. Fakat bu somut bir şey değil, Marx gibi bir materyalistin bu kavramı somut olarak tanımlaması lazım, ama yapmamış. Osmanlı analizinde bu eksiklik ortaya çıkıyor, ama Marx'ın çok ilginç gözlemleri de var Osmanlı hakkında, o ayrı.

Şimdi yeniden Kitaba dönünce, Marx bence bu Kitabın açıklamadığı şeyi yapmıştır; doğa bilimlerinin açıklamasını en iyi Marx yapmıştır. Sözlerimi böyle bitireceğim. Sosyal bilimlerin doğuşunu bu Kitap doğa bilimlerine bağlıyor. Buna itirazımız yok. Ama doğa bilimlerinin nasıl doğduğunu açıklamıyor. Diyebilirler ki konumuz bu değildi, doğa bilimlerini açıklamak için bir rapor yazmadık. Fakat en azından buna değinmeleri lazımdı, bir gönderme yapmaları lazımdı. Şimdi doğa bilimlerinin tarihçilerinden J. D. Bernal var (yakınlarda bir eseri TÜBİTAK yayınlarından çıktı). Kitaplarından birinin adı *Science and Industry in 19. Century* ("19. Yüzyılda Bilim ve Sanayi"), 1953'te yazılmış ama bu Kitaptan daha önemli şeyler söylüyor bence; diğeri *Social Function of Science* ("Bilimin Sosyal İşlevi"). Marx'ın zenginleştirilmesi dediğim şey bu kitaplarda olanlardır. Bu kitaplarda doğa bilimlerinin gelişmesinin birtakım parlak zekâların eseri olmadığı, Marx'ın dediği gibi birtakım sosyal koşulların, sosyal ilişkilerin eseri olduğu belirtiliyor ve Marx'a çok olumlu göndermeler yapılıyor. Şimdi işte bu ilişkiler Osmanlılarda yok. Bu ilişkiler irade ile kurulmuş ilişkiler değil. Batı'da birtakım rastlantıların, tarihi koşulların bir araya gelmesiyle ortaya çıkmıştır. Bu anlamda mutlak bir tarihi determinizmden bahsetmek gülünçtür.

Şimdi bizde bu ilişkiler olmadığı için, bizde bilim yerine devamlı 19. yüzyılın sonuna kadar, dini bilimler, ilahiyat, kelam, tefsir, vs. ve bu çerçevede din damgasını taşıyan yüzlerce bilim teşkil etmiştir. Bunlarla birlikte toplum, kendi kendini tekrarlayan bir toplum haline gelmiştir. Batı'da önce felsefe ile din ayrıldı. Bu kopuş olunca (ki bu aydınlanmanın en önemli zaferlerinden biridir) felsefe içerisinden sosyal bilimler de gelişti. Bizde bu kopuş yok. Ama şimdi bunu da yapamayız: Bıraktığımız noktadan başlayalım da diyemeyiz. Bugün bambaşka koşullar altında yaşıyoruz. Peki ne yapalım? Batı'da felsefe ile din ayrılmıştır. Bizde de ayrılmıştır ama farklı şekilde. Felsefe doğarak ayrılmadı, din dışlanarak ayrıldı. Yani felsefe, felsefecilik şeklinde ortaya çıktı bizde. Biraz önce söylediğim aktarmacılık ve alıntılar şeklinde ortaya çıktı. Halbuki bu din dışlandı, "din sağlıklı değil, bu dini yaşayan toplumun hali ortada" şeklinde dışlandı. Bunu Kemalizm yaratmadı, bence bu Kemalizm'den önce ortaya çıkmış bir fikir dispozisyonuydu. Açıkça ifade edilemese bile bence 19. yüzyıl sonlarındaki Beşir Fuat'lar, Feylezof Rıza'lar, Ahmet Rıza'lar, Abdullah Cevdet'ler, vb... "Feylezof Rıza'yı dinsiz anlama" diyor... Aslında filozofluğun dinsizlik olarak görüldüğü toplumda kendini bu şekilde *justify* etme zorunluluğunu hissediyor. Şimdi Kemalizm bunu derinleştirdi. Dinle fazla bir ilgisi olmayan bir kuşak yarattı. Bu felsefe de vermedi, bir Kemalizm kültü verdi. Bu da o sırada bir heyecan yarattı, bir coşku yarattı, 1920'lerde, 1930'larda gerçekten Kemalizm kültü coşku yaratan bir şeydi. Ben o tarihleri yaşamadım ama biliyoruz, o dönemin eserlerini okuyoruz. Bu da gitti. Kemalizm de bu sefer çok ciddi bir şekilde tartışma konusu haline geldi. Bir taraftan şeriatçılık, öbür taraftan köken olarak Kemalizmden gelmiş bir grubun büyük saldırılarına

maruz kalmaya başladı. Ama biz bu durumda bıraktığımız yerden, ya da Batı'nın bıraktığı yerden başlayalım diyemeyiz. Onun için ne yapmamız lazım? Batı sosyal bilimcisi gibi çok yüksekten konuşacak değiliz, önce reliast ve mütevazı olmalıyız. Bize düşen bu. Sizler inşallah benim yaşıma geldiğinizde böyle konuşmazsınız. Ümid ederim ki çok daha iddialı konuşursunuz. Ama, kendi neslim için konuşuyorum, gereği realizmden doğan bir mütevazılık anlamında, mütevazı olmak gerekiyor.

İkinci Bölüm
TARTIŞMA VE KATKILAR*

İLBER ORTAYLI:
Prof. Dr., A.Ü. SBF Kamu Yönetimi Bölümü

Bu kitap tartışılmasın demiyorum ama bu Kitabın ciddiye alınması bence Huntington'un ciddiye alınması kadar vahim bir olaydır. Büyük eserlerden haberi olmayan Huntington, nasıl B. Lewis'in büyük eserlerini değil de, *Washington Post*'un magazin haberlerini okuyarak analiz yapıyorsa, bu Kitap da benzer bir şeyi yapmıştır. Sosyal bilimlerin doğuşu, bilimin düşünce tarihi kadar, bilimin kendisi kadar eskidir. "Önce doğa bilimleri doğdu, sonra sosyal bilimler doğdu", bu yanlıştır. Ne olmuştur? Bugünkü manada sosyal bilim disiplinlerinin adı, kronolojik olarak daha sonra ortaya çıkmıştır. Fransızların yaptığı bu iş, yani adını koymak kuşkusuz önemlidir, bunu yadsımak istemiyorum. Öte yandan "sosyal tarih" deniyor, sanki başka bir tarih biçimi varmış gibi...

İkincisi Osmanlıda bilimlerin tasfirine gelindiğinde, İslami ilimler diye bir terim geçti. İslami ilim diye bir şey yoktur. İslami ilim olur elbette ki, Kur'an-ı Kerim inceler, iyi inceliyorsa, iyi şeyler yapıyorsa, artık onun o vasfı da azalmış olur. Bizim Kâtip Çelebi'nin bilim tasnifleri ve tasfirleri bir ayrımdan çok bir devamlılığa vurgu yapar. Şimdi bizde 18. yüzyılın başlarında çakan bir ışıltı vardır. Kâtip Çelebi, Yunanca bilir, Nefioğlu, Latince bilir, Mavrokordato kardeşler var; onlar Yunanca ve Latince biliyorlar. M. Esat Efendi (Yanyalı hoca), Yunanca biliyor. Böyle bir ışıltı, böyle bir gelenek var... Bu birikim kurumsallaşamadan kesilmiş. 18. yüzyıl Osmanlı aydınında, Yunanca, Latince bilgisi, bilimin temel dilleri, sözlü olarak doğuyor ve kesiliyor. Bu birikim Batıcılıkla ortadan kalkıyor. Klasik gelenek gelişmiyor. Batı dili Fransızcadır; bu da memurlara kalıyor. Aslında bir düşünce doğacakken, kurumsallaşacakken, kuruyup kalıyor. Bürokrasinin ihtiyaçları dışında, iş çevrelerinin ihtiyaçları dışında, sırf bilim gayesi ile iş yapılamıyor, bugün de böyle.

Bunun tek istisnası olarak ben Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'ni görürüm. Bir tek belirli bir dönemde orada üniversalist yaklaşım geleneği ortaya çıkmıştır. Ama çorak arazide çağıldadığı için o da buharlaşmıştır.

TANER TİMUR: Aslında İslam ilmi ya da İs-

* "Tartışma ve Katkılar" bölümünde, ses cihazındaki kısmi bozulma neticesinde Profesör Ortaylı'nın konuşması ne yazık ki kaydedilemedi. Profesör Ortaylı'ya ait olan bölüm, toplantı sırasında tutulan notlara dayanarak hazırlandı, ön okuması kendileri tarafından yapıldıktan sonra buradaki son şekli verildi. (s.n.)

lam felsefesi diye bir şey olamaz. Burada söylemedim ama, sözünü ettiğim ilimlerin kökenleri elbette ki eski Yunan'a gidiyor. 8. yüzyılla 12. yüzyıl arası, tercüme ve içtihat kapısının açık olduğu bir dönem. Onu tashih etmek isterim. "İslami ilim" derken, İslam'daki tevhid ilkesi çerçevesinde her şey İslami görülüyor, bu kavramı da o anlamda kullandım. İslam dünyası bir noktada, felsefi deyimle, panteizm gibi bir düşünce, zihniyet yaratıyor. İslam'ın tek bir kaynağı var aslına bakarsanız, o da Kur'an. Hadis bile İslam'ın kaynağı sayılmayabilir, çünkü Allah'ın kelamı değildir. Allah'ın kelamını yolladığı insanın sözleri, yorumları ve davranışlarıdır. Ama bu tevhid ilkesi, ki entegrizm de budur ve ben İslam'ın temelinde bir entegrizm olduğu kanaatindeyim, bunların tümünü birleştiriyor. Kendimi savunmak için söylüyorum, "İslami ilim" kavramını bu anlamda kullandım. Marangozlukla ilgili ilim de bir anlamda İslami bir şey, çünkü tevhid ilkesi hepsini birleştiriyor.

AHMET DİKMEN:
Araş. Gör., A.Ü. SBF Kamu Yönetimi Bölümü

Ben Kitabın kurulduğu zemin üzerine bir şeyler söylemek istiyorum. Taner hocanın söylediklerine büyük ölçüde ben de katılıyorum. Çok özgün şeyler ya da çok önemli şeyler söylemiyor bu Kitap. Söylediği şeylerin hemen hemen hepsi daha önce söylenmiş. Ama yazarları önemli şahıslar. Bu anlamda bu Kitap, bir deklarasyonda, bir müdahalede bulunma çabası içeriyor. Örneğin Prigogine denilen şahıs Nobel ödülü alan bir kimyacı, onun gibi diğer isimler de alanlarında önemli isimler. Bugün çok canlı duran tartışmalara belli bir zeminden müdahalede bulunmak gibi bir dertleri var sanırım. Şimdi bu zemin üzerinde durmak istiyorum. Çünkü Kitap bu zemini kurarken belli şeyleri içine alıyor ve belli şeylerden de ısrarla kaçınıyor.

İlk önce nesnellik kavramı üzerinde bir tartışma yürütüyor. Bunu yürütürken pozitivizmin nesnelliği kaba yorumlayışından kaçıyor ve bu anlamda pozitivizme "araçsal akıl" vurgusuyla yönlendirilen eleştirileri dikkate alıp pozitivizmin araçsal aklı ön plana çıkaran yönünden kaçınmaya çalışıyor ama nesnellik kavramını yine de kendi analizinin merkezine koyuyor. Bunu yaparken de bence kendince bir nesnellik tanımlıyor. Bu nesnellik tarihsel, politik ve hatta sembolik bir nesnellik. Bu anlamda yorumsamaya, "*hermeneutik*"e yaklaşıyor bir parça. Kimi yerlerde de eleştirel bir aklı savunarak Habermas'a yaklaşıyor. Yani pozitivist nesnellik kavramını, yorumsamaya taşıyıp, aynen Habermas'ın yaptığı gibi buna eleştirelliği de ekliyor. Öbür ayağını ise postmodernlerden aktardığı "*particularity*" kavramı oluşturuyor. Ona modern bir çehre verip, modernizmin içine çekip, sanki modernizmin bir kavramıymış gibi sunmaya başlıyor. Bu anlamda postmodernizme bir yandan "haklısınız" derken, kendi zeminine de çekerek postmodernizmi etkisizleştiriyor.

Kaçındığı noktalar ise şunlar: birincisi pozitivizmin kaba yorumu. Viyana okulunun, mantıksal pozitivistlerin, Wittgenstein'ın *Tractatus*'ta yaptığının dışlanması, yani "dil dünyayı birebir yansıtır" şeklindeki kaba yorumlamadan kaçınıyor. Kaçındığı ikinci nokta ise ki bence en önemlisi budur; gizli gizli yürüttüğü tartışma da budur: modern dünyanın insan yaşamını parçaladığı düşüncesinden yola çıkarak, Perry Anderson'da, Hei-

degger'de, postmodernlerin çoğunda üçlü bir bakış açısı sunulur: hakikatin bilgisine ulaşmayı sağlayan bilim, estetiğin bilgisine ulaşmayı sağlayan sanat ve üçüncüsü de adaletli olanın ve doğru olanın bilgisine ulaşmamızı sağlayan etik. Bunların üçünü birbirinden ayırıp, her birine ayrı ayrı egemenlik alanı tanıyan modernist bakış açısına getirilen eleştirileri dışlıyor. Burada kimler var: postmodernler var, özne-nesne ayrımını tartışıp, onu üst bir Varlık kavramıyla aşmaya çalışan Heidegger var. Kitap bunları ısrarla görmezlikten gelmeye çalışıyor, analizlerine katmıyor. Postmodernlerin eleştirilerinin bir kısmını alıyor, bir kısmını almıyor ve böyle bir yöntem izliyor. Şimdi bu noktada metnin durduğu zemin, daha somutlaştıracak olursak, Popper'i, Kuhn'u, Lakatos'u, Adorno'yu, Habermas'ı, olgun Wittgenstein'ı içerirken, örneğin *reverie* kavramını ileri sürerek edebiyatı bilimin içerisine çekmeye çalışan Gaston Bachelard'ı, bilimdeki o ateşi, yani bu farklı alanlar olarak tanımlanan boyutları bir araya getirerek bilgiye bunların tümüyle ulaşma ve insanlık faaliyeti olarak tanımlama çabalarını dışlıyor. Bu anlamda Gaston Bachelard'ın yaptığına geldiğinde duruyor, hatta bana kalırsa Feyerabend'in *Against Method*'undan bile geri bir noktada kendini sınırlıyor. Böyle bir zeminden bakıyor. Şimdi böyle bir zeminin ne anlamı var diye düşündüğümüzde; birincisi bu bir taktik olabilir gibime geliyor, çünkü bu tartışma bugün bilim dünyasında çok yoğun olarak yürütülüyor. Taktik olarak da çok anlamlı olabilir, yani aklı reddetmeksizin, aklı araçsal akla da dönüştürmeksizin bir zeminden bilimin yolunu açmaya çalışıyor, denebilir. Böyle bir çaba çok anlamlı. Zaten yapmaya çalıştıklarının bu olduğu yönünde laflar da etmişler. Bilimde ve üniversitelerin yapılanmasında bir değişimin ortaya çıkacağına inanmakla birlikte, bunun nasıl bir değişim olacağını kestiremediklerini ifade ediyorlar; ve yapılması gerekenin şimdiden gidişatı aşırı bir zorlamayla uçlara götürmek olmadığı gibi, çok tutucu bir yaklaşımla kaba pozitivizmi savunmak da olmadığına inanıyorlar. Yapılması gereken bu değişimin ön yargısız ve kendiliğinden ortaya çıkması için gerekli "açıklık" koşulların sunulması olduğuna inanıyorlar.

Ancak bir başka bakış açısıyla da şöyle denebilir; bugün Avrupa'daki ve Amerika'daki üniversitelerde en yoğun eleştiriler soldan ve postmodern olan soldan geliyor. Böyle yaparak Kitap yazarları aynı zamanda bu eleştirileri dışlama, mevcut üniversite yapısındaki ufak tefek ve bence kıytırık önerilerle tekrar mevcut yapıyı kurumsallaştırma yolunda bir müdahalede bulunuyor olabilir, çünkü en son önerdiği şeyler gerçekten kıytırık öneriler. Türkiye için düşününce bu önerilerin çok korkunç sonuçlar doğurabileceği kuşkusuna da kapılıyorum. Böyle bir zeminden postmodernist tartışmalara, çok fazla polemiğe girmeksizin, bir cevap verme ve mevcut bilimsel yapıyı ufak tefek değişikliklerle yeniden kurumsallaştırma çabası içinde de olabilirler.

TEYFUR ERDOĞDU:
Araş. Gör., A.Ü. SBF Kamu Yönetimi Bölümü

Sayın hocamız Timur'un Osmanlı'da "naklî yöntem" üzerine söyledikleri ile enteresan bir benzerlikten söz etmek ve bu çerçevede kendisine bir soru yöneltmek istiyorum. Japonya'da Tokugawa' dan sonra 1868 Meiji döneminde imparatorlukta bir söylem hâkimdir.

Bilimin Japon toplumunda nasıl algılanması gerektiğine dair kısa bir söylem ve şunlar yer alıyor: "Biz orijinal metinleri yorumlamakla vakit kaybedemeyiz. Önümüzde çok derinleşmiş bir medeniyet var. Bunu en kısa yoldan nasıl aktarabilirsek, ithal edebilirsek, o yolu tutmalıyız. Bunun için de Batı dillerini çok hızlı bir şekilde öğrenip, Batı'daki bilgi birikimini ithal etmeliyiz." Yani naklî yöntem önerisi Japonya'da da söz konusu. Belki Osmanlı'da da benzer bir nedenle "naklî yöntem" benimsenmiş olabilir. Sayın hocamız Ortaylı 19. yüzyıl öncesinde Latince ve Yunanca'nın bilindiği ve uygulama sahasına sokulduğunu ancak 19. yüzyılın başında ve 19. yüzyıl boyunca bunun geri planda kaldığını ve hatta unutulduğunu, Fransızca ve daha az sayılarda Almanca ve İngilizce bilenin bulunduğunu belirtti. Aynı dönemde Japon toplumunun da Batı dillerine yönelmesi ve orijinal metinleri okuma ve yorumlama yöntemini bir nevi vakit kaybetme olarak görmesi bana ilginç geldi. Çünkü biliyoruz ki 1868-9 yılları Osmanlı İmparatorluğu için de önemli reformların yapıldığı yıllardır ve Batılılaşma doğrultusunda bir adım daha atılmıştır. Bu konudaki düşüncelerinizi öğrenmek isterdim. Teşekkürler.

TANER TİMUR: Ahmet (Dikmen) bu Kitabın üzerine çıkarak analiz yaptı. Söylediğim tevazuya aykırı bir girişimde bulundu. Kendisini kutlarım. Çok geniş ve çağdaş filozoflar referansı içinde bir analiz yaptı. Benim de aslında birçoğuna katıldığım eleştirel yaklaşımını geliştirerek yazıya dökmeni ve bu Komisyona göndermeni tavsiye ederim. Böyle bir Kitap karşısında en ufak bir komplekse kapılmadan kendinden emin bir şekilde eleştirmen hakikaten hoş bir şey.

Şimdi Teyfur'un (Erdoğdu) söyledikleri gerçekten enteresan. Ben Japonya'yı çok sathi biliyorum. Ama sanıyorum Japonların başarısı, ilmi naklederken, doğa bilimlerini naklletmedeki başarıdır. Bakın Japonya bugün müthiş zengin, kapitalist, modern bir ülkedir ama Japon felsefesi diye bir şey yoktur. Aklımıza bir Japon filozofunun adı geliyor mu? Heidegger'i, Husserl'i, Wittgenstein'ı, kimi derseniz, modern düşünürlerin hepsini mutlaka çok iyi bilen uzmanları vardır. Ama Japon felsefesi diye bir şey yok ortada. Onun yerini din mi, değil mi diye tartışılan Budizm tutuyor... Ama biz farklı bir yolla dini de dışlamışız. Bizde Türk felsefesi diye bir şey yok. Üstelik din de rafine edilmiş değil.

Şimdi söyleyeceğim noktanın Türkiye'de yeterince anlaşıldığı kanaatinde değilim ve Refah Partisi "Türkiye yüzde doksan sekiz-doksan dokuz Müslüman bir ülke" derken önemli bir yanılgı içinde. Kâğıt üzerinde böyle. Aslında Türkiye'de sadece Müslüman olmayan değil, Müslümanlıktan nefret eden yüzbinlerce insan var. İslam dünyasında bu anlamda garip bir yeri var Türkiye'nin. Sosyolojik bir olgu olarak söylüyorum, olumlu, olumsuz o ayrı. Böyle bir toplumda yaşıyoruz. Burada çokça eleştirdik ama Huntington da belki böyle şeyler gördü ve bu bakımdan Türkiye'yi "bölünmüş ülke", "yırtılmış ülke" şeklinde tasnif etmek ihtiyacını duydu.

Bizde felsefe diye bir şey yok. Din de rafine edilmemiş. Bu anlamda fikir ve değerler boşluğu var bizde. Bu boşluğu, ideal olarak rasyonalizmin tamamlaması, felsefenin, sosyal bilimlerin, etiğin tamamlaması beklenir. Ama bunlar da yok. Bunların sosyal bilimlerle ilişkisi ne diyeceksiniz, bence çok yakından ilişkisi var. Çünkü bunlar düşünce gelenekle-

rimizle, düşünce yapımızla ilgili sorunlar. Yeri gelmişken ve affınıza sığınarak son söz olarak söyleyeyim: Aydınlanma düşüncesini biz ne olarak biliyoruz? Aklın ön plana çıktığı, rasyonalizmin ön plana çıktığı bir dönem ve doğrudur da. Aydınlanma düşüncesini en iyi inceleyen klasiklerden Kasirre'nin bir eseri var, Foucault da bundan çok etkilenmiştir, pek zikretmez ama. Kitabın adı da *Aydınlanma Düşüncesi* dır. Oradan size iki cümle okuyacağım: Bir, "18. yüzyıl, en güçlü entelektüel dürtülerini ve kendine özgü spiritüel dinamizmini imanın reddinde değil, yücelttiği iman idealinden ve bunda somutlaşan dinin yeni biçiminden alıyordu". Burada "yeni bir din" diyor ama ikinci cümleyi okuyunca pek yeni olmadığı da görülecek. Bir imandan bahsediyor, ki bu rasyonalizme, akla ters bir şey. İkinci cümle de şu: "Aydınlanma çağında gözümüze çarpan yüzeysel din düşmanlığı, Aydınlanmanın tüm sorunlarının hâlâ içten içe dini sorunlara bağlı olduğunu, güçlü ve devamlı dürtülerinin ondan, yani dinden kaynaklandığını bize gizlememelidir." Osmanlı toplumunda bu yok ve ben "başa dönemeyeceğiz" derken bunu kastettim. Osmanlı toplumunda bütün kaynaklar var, bütün eski Yunan var... Aristo, Eflatun, Neo-Platonistler, hepsi var. Ama bunlar dinileştirilmişler. Fakat bu çerçeve içerisinde dinle birlikte, dinle hem kavga ederek, hem de burada (Kasirre'de, s.n.) anlatıldığı şekilde, birlikte yaşayarak düşünülmemiş, içeriden düşünülmemiş. Onun için ithalcilik. Sonunda biz yeni bir kutsallık aramışız. Ben buna yabancılaşma diyorum. İranlı bir düşünür var, o "kültürel şizofreni" diyor. Şizofreni nedir? Bir insanın iki ayrı dünyada yaşamasıdır. Onun gibi bir kültürel bölünme söz konusu olmuş. Kemalizm bunun müsebbibi değil. Hatta Kemalizm, ne kadar eleştirilirse eleştirilsin bu bölünmeye olumlu bir cevap da vermiş. Samimiyetsizliği ortadan kaldırmış.

EVREN UZMANLARI TARİH BİLGİNLERİ

Bülent Somay

Uzmanlardan hoşlanmıyorum. Gerçi bu konuda tutarlı bir tavır aldığımı söyleyemem. Sonuç olarak ruhi bir sorunum olduğunda mahallenin bakkalına dert anlatmaktansa bir psikoterapiste gitmeyi tercih ediyorum; ayrıca doktora yapmış birini bulursam seviniyorum. Karnım ağrıdığında bir cildiyeciye ya da kulak-burun-boğazcıya değil iç hastalıkları uzmanına gidiyorum – bir gastroentestinolog bulursam ne âlâ! Süpermarkette traş olmayı hiç denemedim, sanıyorum denemem de.

Ama gene de uzmanlardan hoşlanmıyorum. Bilgi alanlarını mistik bir biçimde kodlayarak birbirine kapatan, kendi alanlarının çevresinde ördükleri duvarlarla yükselen, ortaçağ derebeyleri gibi, şatolarının duvarları ne denli yüksek ve aşılmaz olursa o kadar iktidar sahibi olan uzmanlar benden uzak olsun (onlara ihtiyacım olduğu anlar dışında tabii!).

Kodlanmış ve ulaşılması belirli kurallara ve bir hiyerarşiye bağlanmış olan bilgi, ister istemez bir iktidar aracı oluyor; aynı zamanda da bir geçim kaynağı. Ortaçağda loncalar üretim yöntemlerini ve araçlarını nasıl büyük bir kıskançlıkla saklamış ve bu yolla mistik bir iktidar merdiveninde tırmanmaya başlamışlarsa ("mason"lar alt tarafı bir duvarcı loncasıydı esas olarak); "bilim" adını alan bilgi de aynı mistikliğe yaklaşıyor günümüzde. Genetik mühendisleri canlıların kopyalarını yapabiliyor. Nasıl? Bilgisayar uzmanları internet yoluyla dünyanın malumatını önümüze serdi. Nasıl kullanacağız? Daha bilgisayarımız "Pardon, Sistem Hatası!" sinyalini verdiğinde paniğe düşmüyor muyuz bu semadan gelen vahiy karşısında? Uzay yolculuğunu 1950'lerde bilimkurgu romanlarından okumakla 1990'larda televizyondan seyretmek arasında nasıl bir fark var? İkisi de mistik, bizden uzakta, ulaşamayacağımız bir yerde: Bu yer ister haşarı bilimkurgu yazarının muhayyelesi, isterse NASA'daki bilimcinin hassas planları olsun.

Antropologlar bize Afrika yerlileriyle Amerika kızılderililerinin tuhaf dünyalarını anlatıyorlardı birkaç onyıl öncesine kadar. Şimdi ise "Üçüncü Dünya Araştırmaları" uzmanları ABD ve Batı Avrupa'ya bizim tuhaf hikâyelerimizi anlatıyorlar. "Kadın Araştırmaları" uzmanları erkeklere ve kadınlara birbirlerini hikâye ediyorlar, bu yolla da "öteki"nin yabancı, büyülü ve çoğu kez de düşman dünyasının kapılarını açıyorlar. İktisatçılar, adı ve sureti değişmiş de olsa aynı derecede göksel bir "görünmez el"in maceralarını hikâye ediyor. Politika uzmanları içinde bizim de bulunduğumuz kitlelerin politik davranışlarını yönlendiren mistik kuralları yazı-

yorlar. Hayretle bakıyoruz ve *Bourgeois Gentilhomme* daki M. Jourdain gibi "Hayret," diyoruz, "bugüne kadar nesir konuşuyormuşuz da haberimiz yokmuş."

Bilgi dağıldıkça bizden daha da uzaklaşıyor. Ama şikâyet etmeye hakkımız var mı? Bilgi tek elde toplanmış iken *biz* ona yaklaşmaya çalışmış mıydık? "Bu atalarımızın günahı," diyerek işin içinden sıyrılmak pek o kadar kolay değil. Bilgi dini kurumların ve onların yörüngesinde oluşturulmuş eğitim kurumlarının tekelinde ve tek bir evrensel kurallar dizgesi tarafından düzenlenirken bize daha yakın değildi. Teksesli, otoriter ve hiyerarşikti. Şimdi giderek dağılıyor, çoksesli, otoriter ve hiyerarşik oluyor. Bize daha çok yaklaşmıyor bu yolla, yalnızca kafamızı karıştırıyor. Eski çağlarda, karşımızdan, karanlıktan gelen kılıç dişli kaplanın kükremesinden ürkerdik. Şimdi ise dört bir yanımızda kurtlar uluyor. O kurtlar birer birer alındığında kılıç dişli kaplandan çok daha güçsüz; ama sürü halindeler ve etrafımız kuşatılmış. Nereye bakacağımızı, saldırının nereden geleceğini, neden korkmamız gerektiğini bile bilmiyoruz.

Kendi bilgi alanını "uzmanlık" denen büyülü değneğiyle efsunlayan, duvarlarının ardına çekilip kapılarını kilitleyen, böylece sınırlı da olsa bir iktidar mevkiini ve geçim kaynağını güvence altına alan bilimci, uzman çok mu mutlu peki? Pek sayılmaz. Birincisi, o alanın içinde yalnız değil, bir hiyerarşi içinde kendisine çok benzeyen birçok kişiyle paylaşıyor orayı. Tırmanmak zor, yerini korumak daha da zor. Kaynaklar sınırlı, paylaşılacak pasta küçük: hem geçim kaynakları açısından hem de iktidar açısından. Üstelik bütün o iktidar adacıklarının alanlarını enine kesen ve hepsinin üzerinde duran bir güç var: Devlet. Onunla da iyi geçinmek zorundalar. Devletle kozlarını paylaştıktan sonra ise karşılarında kendilerine kaynak sağlayan, ama bunun karşılığında da hizmet bekleyen "sivil toplum" kurumlarını bulacaklar.

İkincisi, kendi ördükleri duvarlardan kendileri rahatsız olan bilgi adacıklarının uzmanları, haris bir biçimde birbirlerinin alanlarına el uzatmaktan geri durmuyorlar. Antropologlar sosyoloji ülkesini 19. yüzyıl Osmanlı İmparatorluğuna çevirdiler bile; üstelik yerel isyanlar (Kadın Araştırmaları, Üçüncü Dünya Araştırmaları) ülke sınırlarını iyice daraltıyor. Politika uzmanları iktisatçıların her işine karışıyor. Bunların hepsi birden tarihle uğraşıyorlar ve tarihçilere hayat hakkı tanımıyorlar. Felsefeciler iki yüzyıldır kaybettikleri toprakları geri almak için pusudalar. Dilbilimciler "söylem" dedikleri Troya atıyla her kaleye giriyorlar. Politik İktisat, Bilim Felsefesi, Edebiyat Sosyolojisi, İktisat Tarihi, vs, vs. Sınır savaşlarının sonu gelmiyor bir türlü.

Tüm bu sınır savaşlarının ("disiplinlerarası"lığın) tek nedeni hırs olabilir mi? Yoksa "uzman'lar kaybettikleri bir şeyi mi arıyorlar yıllardır? "Merak" olabilir mi aradıkları acaba?

Bundan yüz elli yıl kadar önce, ikisi de birer Rönesans kalıntısı sayılabilecek iki kişi, Marx ve Engels, hiç yayınlamadıkları bir kitabın muhtemelen "kendimize notlar" maksadıyla yazılmış bir dipnotunda "Tek bir bilim tanıyoruz," demişlerdi, "Tarih bilimi. Tarih bilimi de kendi içinde Doğa Tarihi ve İnsanların Tarihi olarak ikiye ayrılabilir." Uzman ol(a)mamış iki amatörden beklenebilecek kadar genel ve evrensel, bir o kadar da iddialı bir söz işte. Ama gene de üzerinde düşünmeye değebilir belki.

Geçmiş Ne Kadar Ölüdür?

Upuzun bir parantez açarak size bir bilimkurgu öyküsü anlatmak istiyorum şimdi: Isaac Asimov'un "The Dead Past" ("Ölü Geçmiş") öyküsünü. Öykünün geçtiği muhayyel dünyada, üniversitelerdeki bilgi alanları son derece atomize olmuş ve disiplinlerarası duvarlar aşılmaz bir biçimde tahkim edilmiştir. Bir atom fizikçisinin elinde bir mekanik kitabıyla görülmesi ayıplanmasına ve muhtemelen terfiinin gecikmesine yolaçacağı gibi, bir antropologun kimyayla ilgilenmesi işinden olması, kimyacılarla muhabbet etmesi ise "meslekdaşları" tarafından aforoz edilmesi sonucunu verecektir. Uzmanlaşma o raddeye varmıştır ki, bilimcilerin araştırmalarını kendilerinin yazmaları bile düşünülemez; bu işi uzman "bilim yazarları"na yaptırırlar.

Bu dünyanın ikinci bir özelliği de kronoskop adlı bir aletin varlığıdır. Kronoskop, adının da belirttiği gibi "zamana bakar", bize geçmişi gösterir (geleceği değil). Ancak kronoskop devletin tekelindedir; üniversitelerde kronoskop üzerine bir bölüm olmadığı gibi, bu konudaki kitaplar da kütüphanelerde bulunmaz. Bir kere keşfedilmiş, imal edilmiş, sonra da sanki insanlığın hafızasından çıkarılmıştır. Geçmişe bakmak, bu yolla bilgi edinmek isteyen bilimciler, devletin ilgili bakanlığına başvurup sıraya girerler.

Zurnanın zırt dediği yer, Kartacalılar hakkında ilginç teorileri olan ve bu yüzden de meslekdaşlarının alaylarına muhatap olan bir tarihçinin kronoskopu kullanarak Kartaca'yı izlemek istemesidir. Başvurur, ama bir türlü sıra kendisine gelmez. Giderek, kronoskop'un varlığından şüphe etmeye başlar. Gerçekten de ne kendi bölümünde, ne de başka üniversitelerin tarih bölümlerinde kronoskopu kullanmış tek bir tarihçi tanımamıştır. Oysa bu aletin en verimli kullanım alanı tarih değil midir? Bir kere kuşku meyvasından yiyen tarihçimiz, gidip genç bir fizikçiyle bu konuda konuşur (ayıp). Ona kuşkularını anlatır (kabahat) ve bu konuda üniversiteden ve yetkililerden gizli araştırma yapması için onu zorlar (suç). Başta isteksiz olan genç fizikçi, giderek tarihçinin kuşkularını paylaşır (kabahat), bu yasaklanmış konuda araştırma yapar (suç) ve en sonunda kendisine bir kronoskop yapar (büyük suç). Ancak şu ortaya çıkar ki, kronoskopla öyle Kartaca'yı filan izleyemezsiniz. Kronoskop'un teorik olarak zaman içinde en geriye gidebileceği sınır yüz yıldır. Demek ki devlet herkese yalan söylemekte, kronoskop konusundaki çalışmaları bu yüzden yasaklamaktadır. Ama niçin?

Tarihçiyle fizikçinin, bu iki suç ortağının suç ve kabahatler dizisi sonunda yetkililerin dikkatini çeker. Yakalanırlar. Ancak genç fizikçi kendisini korumak için kronoskop konusundaki çalışmalarını ve kronoskop plan ve şablonlarını çeşitli adreslere postalamıştır bile. Onları yakalayan yetkili, insanlık adına çok büyük bir suç işlediklerini söyler onlara. Çünkü onlar için geçmiş, "ölü geçmiş"tir. Kartaca'dır. 19. yüzyıldır. Gençlikleridir. Geçen yıldır. Oysa geçmiş, başka bir yerde başlar. Bir saniye önce, bir nanosaniye önce. Şu anda. Dolayısıyla kronoskop, aslında şu anı, şu anın istediğiniz mekânını izlemekte de kullanılabilir. Tarihçi ve fizikçi elele verip kronoskop'un sırrını insanlığa açıklamakla aslında Adem ve Havva'nın günahını tekrarlamışlardır. Kuşku ve merak adlı yasaklanmış meyvaları yemişler, herkesin herkesi seyrede-

bileceği, "gizli" hiçbir şeyin kalmadığı, "özel hayat"ın tarih olduğu bir dünya yaratmışlardır.

Yani "malumat"ı evrenselleştirmişler, böylece de sıradanlaştırmışlardır. Asimov bu eylemde "özel hayatın" yokolmasını, herkesin birbirinin röntgencisi olmasını önemsediği için, öykü devlet yetkililerine hak vererek biter. Oysa esas sonuç, öykünün ilk bölümünde mükemmel bir biçimde hicvedilen "bilgi alanlarının birbirine kapalılığı" sorununun da çözülmesidir aslında.

Benzer bir sonuç, John Brunner'in *Shockwave Rider* (Şok Dalgası Binicisi) romanının sonunda da vardır. Bir bilgisayar dahisi olan kahraman, hepsi tek bir iletişim ağına bağlanmış olan bilgisayar/medya/dosyalama sistemi kompleksinin içine öyle bir virüs salar ki, "gizli" tek bir malumat bile kalmaz. Herkes her malumata istediği anda ulaşabilecektir. Brunner bu eylemi iletişim çağının nihai devrimi olarak görür. Bir anlamda haklıdır da; en azından devrimin "mekânını" iletişim ağı olarak görmesi (hele 1975 yılında) çok önemli bir saptamadır.

Ama biraz da "safçanadır" tabii bu saptama. Çünkü "bilgi" ve "malumat" arasındaki karmaşık ilişkinin üzerinden atlar. Malumat/bilgi ve malumat/bilim ilişkilerini ortaya çıkarmaz. Daha doğrusu, genellikle malumat →bilgi→bilim şeklinde kurulan çizgisel ilişkiyi olduğu gibi bırakır. "Malumat"ın bir kavşakta durduğunu; orada yolların bilgiye ve bilime doğru ikiye ayrıldığını ıskalar. Oysa, malumat ve bilim arasındaki ilişki bir örgütlenme ilişkisidir. Malumatı demistifiye eder, herkesin kullanımına açarsanız, bilimi de kurumsal bir yapı olarak dinamitlemiş olursunuz. Ama bu, malumattan bilgi elde etmek için yeterli olabilir mi?

Tarihi Parçalayalım...

Eğer bir nanosaniye öncesi de "geçmiş"se, "Tarih" kavramını yeniden irdelememiz gerek. Biraz Fransızca düşünmek, biraz da İngilizce kelime oyunlarına bakmak belki bize yardımcı olabilir. "Tarih" ve "Hikâye" Fransızca'da aynı kelime: *Histoire*. İngilizce'de ise feministlerin sık sık yaptıkları bir kelime oyunu var "*History is* his *story*." Yani, "tarih, erkeğin hikâyesidir." İki örnekte de tarih, bir hikâye. İkinci örnekte bu hikâyenin hiç de masum bir hikâye olmadığı, *anlatanın* hikâyesi olduğu, anlatanın ise her zaman olmasa da büyük bir sıklıkla erkek olduğu vurgulanıyor. Yalnızca erkekler mi sorun? Beyazların hikâyesi, Avrupalı'nın hikâyesi, Merkez Komite'nin hikâyesi, ve en nihayet, tarih profesörlerinin hikâyesi. Tabii ki her hikâye, onu anlatanın kimliğine, ideolojik tercihlerine göre belirlenecek. Keşke bu kadarla kalsaydı, o zaman ayıklamak ne kolay olurdu! Oysa iş çok daha karışık. Tarih yazımcısının, vakanüvisin çocukluğu, kişilik oluşum süreci, Oidipal saplantıları, annesi ve babasıyla ilişkisi, kadınlara karşı tutumu, homofobik paranoyaları, aldığı eğitim, toplumsal konumu, "iyi geçinmek" zorunda olduğu makamlar, "bilim" hiyerarşisindeki basamağı, açık ya da gizli ırkçı saplantıları (inançları değil saplantıları), tüm bunlar anlatılan hikâyenin noktasına ve virgülüne siniyor.

Çünkü tarih yazımı, aslında bir kurma eylemi. Kullanılan malzeme içinde kuranın, biraraya getirenin kendisi de var ister istemez. Diplomatik bir görüşme, bir savaş alanı anısı, bir loncanın hesap defteri, bir mahkeme tutanağı, bir saray dedikodusu, bir halk hikâyesi, kısacası efsane ve "belge", kurgu ve "istatis-

tik", tarihi yazanın yazma fiilinde hemhal oluyor. Bu inşa sürecinde ise, vakanüvisin kişiliği ve ideolojik yönelimleri daha sonradan "tarih" diyeceğimiz kurguya hakim oluyor. Kaba bir örnekle, SBKP (B) tarihini yazan Merkez Komite, tek otorite olarak bildikleri Genel Sekreterlerinin keyfine göre yazıyor tarihi. Peki, Stalin'den çok daha çağdaş, daha "Avrupalı", daha az otoriter, daha "nesnel" sayılabilecek olan Troçki nasıl yazıyor Rus Devrimi'nin tarihini? Onun hikâyesini "nesnel" sanma hatasına düşecek miyiz? Kuşkusuz onun "tarihi"nde de yaşamış olduğu maceranın izleri, kurduğu ilişkiler, yaşadığı ihanetler, kendi başarı ve başarısızlıklarına getirdiği açıklamalar ve özürler, kısacası belirleyici bir faktör olarak "kendisi" var.

Hatta iş bu kadarla da kalmıyor. Kendi zamanını yazmayan, geçmiş malzemeyi toplayarak yeniden yazan tarihçinin elinde bir de belgelerin, belgecinin öznelliği var. Anılar, tanıklıklar, belgeler, resimler, fotoğraflar, nesneler, yalanlar, tahrifat, hepsi birden bir ya da birkaç kişinin kazanında biraraya getirilip kaynatılıyor. Az ya da çok sistemli bir biçimde yapılıyor bu. Tarihe bir ya da birkaç çağ sonradan bakan tarihçi, kendi öznelliğini de katacak bu "eski" çağa bir adım sonra. Belki kendisinin de farketmediği çok "içsel" nedenlerle, belki de yeniden yazdığı tarihi kendi "bugün ve burada"sı için bir metafor olarak kullanma niyetinden ötürü. Yani kısacası, tarih dediğimiz şey, tavşanın suyunun suyu aslında. Soru şu: Tavşan nerede? Ya da, daha doğrusu, tavşan var mı?

Bu soruya verilecek cevap, belirleyici önemde. Bana sorarsanız, evet, *sanal* da olsa bir tavşan var.

"Dekonstrüktivistler", herbiri bir kurma olan hikâyeleri parçalarlar. Böylece sapla saman birbirinden ayrılmış olur. Ancak bu kez de saman dağınık kalır; anlaşılabilecek, "bilgi"ye dönüşebilecek bir bütün kalmaz ortada. Edinilen tek bilgi bilginin edinilemeyeceğidir; tek anlam anlamın olmadığıdır; iletilecek tek şey iletişimin imkansızlığıdır. İsterseniz onları nihayet vardıkları bu hakikatlerle başbaşa bırakalım; bundan sonra konuşmak istemeyeceklerini umuyorum. Çünkü anlamın olmadığı, bilginin edinilemeyeceği, iletişimin imkansızlığı saptamalarını farklı kelimelerle tekrar tekrar söylemek, yalnızca zaten varolan gürültü kirlenmesini biraz daha artırmaya hizmet eder. Teşekkürler, mesajınızı aldık, haklısınız, ama şimdi biraz susun da salim kafayla dü şünebilelim!

Sorun burada bitmiyor tabii; aslında yeni başlıyor. Dekonstrüktivizmden "rekonstrüktivizme", "yeniden kurma"ya giden yolu bilen var mı bilmiyorum. En azından ben bu göksel bilgiye sahip değilim. Herşeyden önce, işin içine "yeniden kurucu"nun öznelliğinin girmesi engellenemeyeceğine göre, bu kadar zahmete neden girdik diye sorulabilir. "Biz eski 'kurucu'ların hatalarına düşmeyeceğiz, vallahi billahi öznelliğimizi paranteze alacağız," diye sözler vermenin anlamı yok, zaten yalancılığın da alemi yok. Eski "kurucu"lar da "hata" yapmıyorlardı zaten; yapabilecekleri tek şeyi yapıyorlardı. Hiçbir hikâye, anlatıcı da işin içine katılmadan anlatılamaz. Bu anlamda nesnellik boş bir hayalden başka bir şey değil. Eğer bu son saptama doğruysa, "nesnellik"in yerine ne koyabileceğimizi kara kara düşünmeye başlamanın zamanı gelmiş demektir.

Şimdi Katlayıp Yeniden Yapıştıralım!

Bir zamanlar başımız her darda kaldığında yerli yersiz Marx'ı imdada çağırırdık. Sonra devir değişti, başımız her darda kaldığında, içinde bulunduğumuz zorluğun faturasını Marx'a çıkarmaya başladık. Ben bu ikinci durumdan da pek hoşnut olmadığım için, kimseden özür dileme gereği duymadan Marx'a bir başvurayım diyorum: Bakalım bu konuda bir diyeceği var mı?

Marx *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı* için yazdığı fakat yayınlamadığı (daha sonra *Grundrisse* içinde yayınlanan) uzun önsözün "Ekonomi Politiğin Yöntemi" bölümünde, "zihinsel somut'un "farklı veçhelerin birliği"nden oluştuğunu ve "birçok belirlemenin toplamını temsil ettiğini" söyler.[1] Bu sözden birçok şey öğrenmek, bir dizi çıkarsama yapmak mümkün:

i. "Somut" ve "Zihinsel Somut" ayrı şeylerdir (aynı silsileden olmak üzere, "tarih" ve "yazılmış, kurulmuş tarih" de ayrı şeylerdir).

ii. "Somut" ("tarih") kendi başına bilinebilir değildir. Onu ancak tek tek veçheleriyle tanıyabiliriz; ancak hiçbir veçhe, "Somut"un kendisi olamaz. Üstelik kimi veçheler, "Somut" hakkında tamamen başka, yanıltıcı bir fikir de verebilir.

iii. "Somut"un "Zihinsel Somut'a özdeş olabilmesinin tek yolu, "Somut"un *sonsuz* veçhesinin "Zihinsel Somut"ta içerilmesidir. Hiçbir zihin "sonsuz"u kapsayamayacağına göre, bu da mümkün değildir.

iv. Öte yandan, biz "Somut"u ("tarihi") *merak ederiz*. Bu gelişigüzel bir merak değildir. Tersine, *kendimizi kurmanın* yolu olarak, içinde yaşadığımız *hacmin* koordinatlarını ve kendimizin bu kozmostaki yerini kavramak amacıyla, fiziksel çevremizi ve "an'ları anlamlandırmak isteriz. Yüklediğimiz anlamlar *kendimiz için* anlamlar olacaktır kuşkusuz. Üstelik kendimizi kuruşumuzun akışı içinde, akışkan ve değişebilen; *tarihsel* ve *geçici* anlamlar olacaktır.

v. Merakımızı gidermenin yolu, "Somut"un farklı, çeşitli veçhelerini, farklı açılardan, farklı öznelliklerden görünüşünü zihinsel olarak içermeye kalkışmaktır.

vi. Bu yüzden "Somut"un ve tarihin tek tasarımının, tek kuruluşunun, tek yazımının, tek zihinselleşmesinin olabileceği yolundaki Aydınlanma inancını bir yana bırakmak yetmez. "Somut"un ve tarihin zihinsel olarak *gene de* kurulabileceğini kabullenmek gerekir.

vii. Çok tasarımlı, çok kuruluşlu, çok yazımlı bir "Somut"u ve tarihi, *tek* zihinde içermeye çalışmak, *öteki öznellikleri yalnızca kabul etmeyi değil, içermeyi de gerektirir*. Ancak bu "içerme" ister istemez monolitik, otoriter bir yapıyı getirecektir. Kadının, Kürdün, "zenci"nin, "deli"nin, "anormal"in, yoksulun ve dışlanmışın bakışlarını ve tarihlerini Avrupa'lı beyaz erkek bilimadamının zihninde içermek de neyin nesi? Dolayısıyla, "somut"u ve tarihi bir kolektif zihinsel tasarım olarak kurmak, *diğer öznellikleri yalnızca kabul etmeyi ve içermeyi değil, dışarıda bırakmayı, "öteki" olma durumunun onaylanmasını da gerektirir*.

viii. "Somut'a ve tarihe daima birden çok bakış (aslında sonsuz, ama ancak sonlu

1. Bu arada, şunu fark ediyorum ki Marx ve Engels'ten öğrendiğim çoğu şeyi onların *yayınlanmamış* metinlerinden öğrendim. Şu "Genç Marx/Yaşlı Marx" tartışmasının yerine "Yayınlanmış Marx/Yayınlanmamış Marx" tartışmasını geçirirsek eğer, kendime "Yayınlanmamış Marksist" demeyi tercih edeceğim herhalde.

bir sayıda olan kadarı bilinebilir bakış) olacağına göre, tek tek zihinlerin "Zihinsel Somut'u ancak *heterosübjektivite* yoluyla kurulabilir.

ix. Bu "Zihinsel Somut" gene "Somut"a özdeş değildir; ama bu varılan noktada da öyle *olmaması* tercih edilmelidir zaten. Asimov'un kronoskopu varolsaydı, o bile "nesnel" olamazdı; geçmişe ancak belirli bir açıdan bakar, bize belirli bir veçhesini gösterirdi.

x. Çıkarsama yoluyla şuraya varabiliriz: Tarih Yazımı, hiçbir zaman Tarih ile özdeş olmayacaktır; ancak farklı tarih yazımlarının birlikteliği, *bakışması*, bize zihinsel somut bir tasarım olarak "Tarih"i kurmamızda yardımcı olabilir.

Görüldüğü gibi, Marx yüz küsur yıl geriden, bugün için anlamlı birşeyler de söyleyebiliyor; eğer biz dinlemeyi bilirsek ve çıkarsama yapmaktan, çıkarsamalarımızın sonuçlarından korkmazsak.

"Tek Bir Bilim!"

Şimdi başa dönüp, Marx ve Engels'in (aslında iddia bile etmedikleri) "Tek bilim olarak Tarih Bilimi" anlayışını yeniden ele alabiliriz.

Eğer "geçmiş" bir nanosaniye önce *başlamış* (ya da *bitmiş*) ise; her fiziksel olay, her kimyasal süreç, her astronomik hareket, bir elektronun her kıpırdayışı, her devrim, her ekonomik karar, her nevrotik fiil, döllenen her bir yumurtadaki her bir genin konumlanışı, aslında *geçmişte* cereyan ediyordur. Bir fiilin bilinebilirliğinin tek yolu onun *geçmesidir*. Öte yandan, tekrarlanan, üstelik belirli bir tempoyla tekrarlanan fiiller, bize öngörüde bulunma, tahmin yürütme olanağını da sağlarlar. Örneğin, bizim için *bilinebilir* olan, güneş sisteminin tarihidir, bu sistemin zihinsel somut bir tasarım olarak, çeşitli gözlemlere, akıl yürütmelere, tahmin ve çıkarsamalara dayalı bir kuruluşudur. Bu kuruluş, verili bir anda, belirli bir gezegenin uzayda bulunacağı yeri önceden bilmemize yardımcı olabilir. Ancak bizim bir gözlemci, akıl yürütücü ya da kâhin olarak orada bulunmamız, tasarladığımız olayın akışını değiştirir.

Kamuoyu araştırmalarının "kamuoyu oluşturucu" olduğunu kabulleniyoruz artık. Kriz tahminlerinin kendileri krize yol açıyor çoğu kez. Darbe kehanetleri darbeyi hazırlıyor. Ancak öte yandan, gözlenen elektron, gözlenmeseydi çizeceği yörüngeyi çizmiyor asla. Elektron mikroskopundan bakıp atomaltı parçacıkların hareketlerinin tarihini yazarken, aslında kendi gözleme fiilimizin tarihini yazıyoruz. Yaptığımız her kimyasal deneyi elementlerin, bileşiklerin, karışımların hareketi olarak kayda geçiyoruz, ama aslında onlar bizim gözleme, deney yapma fiillerimizin kayıtları. Deney yapan hekim, fareye kanserli hücre verip sonra da hastalığı tedavi ettiği zaman, kanserin tarihini değil, kendi tarihini yazıyordur; tedavi ettiği de kanser değil kendi fiilidir yalnızca.

"Geleceğin Tarihi"ni yazmaya kalkıştığımız zaman da aynı sorunla karşı karşıyayız. Kendi öznel varlığımızı katarak yazdığımız "Geçmiş Tarih"in gözlenen tempoları, bize bir gelecek tasarımı verirmiş gibi görünüyor. Bizim müdahil olarak bulunduğumuz bir geçmişten, içinde kendimizi de tasarladığımız bir geleceğe doğru uzanan doğrusal bir kehanettir bu. Çoğu kez haklı çıkmış olması da hiçbir şeyi değiştirmez. Tarih çok seçenekli, çok veçhelidir ve bizim gözlemimiz, bizim

müdahalemiz, olası gözlemlerden, olası müdahalelerden yalnızca biridir. Le Guin, "Everest" şiirinde şöyle der:

Seyyahlar
Kendi yolculuklarını anlatırlar, sizinkini değil.
Basılacak sağlam yerleri saklamaz buz.
Kayaları okuyun. Onların sözü yaşar.

Ve siz tam bu güven veren "kaya" metaforunun ne anlama geldiğini araştırmaya başladığınızda, zirveye varmış ve geri dönmekte olan Le Guin, altınızdan o güven halısını çekiverir:

Değişti kayaların dili.
Bilirdim bir zamanlar ne dediklerini.

Seyyahlar yalnızca kendi yolculuklarını anlatmakla kalmazlar. Yolculuğun hangi anında, nerede oldukları da bir anda herşeyi, gözlemenin, öğrenmenin, bilmenin dilini değiştiriverir.

Heterosübjektivite. Birçok seyyahın gezip gördükleri yerleri birbirlerine anlatmasından başka bir şey değil aslında. Gezilen yerler atom-altı parçacıkların delice bir hızla dönenip durdukları ya da elementlerin çaresizce birbirlerine bir tutunup bir koptukları bir kâinat olabilir; bırakılan kütlenin ille de zemine doğru ilerlediği bir gezegen, bazı tek hücreli hayvancıkların alerjik reaksiyonlara neden oldukları bir gövde olabilir; arz ve talebin mistik dansı, iktidarın ahlakı bozduğu bir çağ, annenin arzusunun yaraladığı bir ruh olabilir.

Önemli olan, hepimizin birer seyyah olduğunu, anlattığımız hikâyenin kendi hikâyemiz, kendi tarihimiz olduğunu bilmek. İşte bu yüzden tüm bilimleri aslında "Tarih Bilimi" diye isimlendirmekte bir sakınca yok. Ayrı ayrı kurumlaşmış bilimler o kurumların içinde kalsınlar, malumatı örgütlemeye, sistemleştirmeye, uzayda ve mekânda konumlandırmaya devam etsinler. Bunun bize büyük bir zararı yok, hatta pratik yaşamda büyük faydaları bile olabiliyor bazen. Ama bilgiye o yoldan gidilmiyor. Başka seyyahlarla buluşmak ve onların yol hikâyelerini öğrenmek, şiir okumak ve yazmak, bu yollarla "öteki"leri tanımak mümkün yollardan biri: "Ben"in "öteki"si olan nesneyi bir özne olarak, "bilim"in "öteki"si olan şiiri ve şarkıyı bir bilme biçimi olarak, "geçmiş"in "öteki"si olan bugünü an ve zaman olarak kurabildiğimiz sürece yolculuklarımıza bir anlam yüklememiz mümkün olabilir.

BORORO LAR, MİSYONERLER, AKADEMİSYENLER

Berna Ülner

Claude Lévi-Strauss *Hüzünlü Dönenceler*'de bir Bororo köyünü, Kejara'yı anlatır. Bölgedeki başka boyların köylerine benzermiş Kejara; ortada bir erkekler evi, etrafında da kulübelerden bir çember. Köy halkı bu çember üzerinde, biri kuzeye diğeri güneye yerleşmiş iki temel yarıma ("güçsüz" Çeralar ile "güçlü" Tugarelere), biri doğuya diğeri batıya düşen mansap/memba topluluklarına ayrılırmış; her bir yarım çeşitli klanların, klanların her biri de iki alt öbeğin yerleşim alanlarına bölünürmüş. Uzamdaki bu ayrışma sadece toplumsal bölümlenmeyle sıradüzeni değil, diniyle, metafiziğiyle, imgeleri eğretilemeleri söylenleriyle, evlenme kurallarıyla, hak-yükümlük dağılımıyla tüm bir yaşayış biçimini somutlaştıran bir çizelge gibiymiş; yinelene yinelene canlı tutulan bir ortak belleğin uzama kazınmış betimiymiş sanki. Sözgelişi, evlilik kuralları gereğince bir erkek karşı yarımdan –dolayısıyla başka klandan– ama aynı alt öbekten bir kadınla evlenir, anasının evinden karısının evine taşınırmış; kadın ise erkekler evini –meşru olarak– yalnız bir kez, evlenirken görürmüş. "Dünya işleri" çemberdeki, kadınlara ait kulübelerde, ana ocaklarında yürütülürmüş, "din işleri", töremler, törem hazırlıkları erkekler evinde. Düşünsel yapıdaki kadın/erkek, çember/merkez karşıtlıkları yarımlar düzeyinde de dile gelirmiş. Köyün hekimi güçsüz Çera yarımındanmış, sayrılığı haber veren ama otayamayan büyücüsü güçlü Tugare'den. Çünkü insan dünyası Çeralara, fiziksel evren Tugarelere daha yakınmış. Yarımların karşıtlığı günlük işlerde bir tür dayanışmaya dönüşürmüş; sözgelişi bir yarımda ölenin cenazesini kaldırmak öbür yarımın yükümlüğüymüş...

Günlük yaşamdan, kurumlarından, düşünsel yapısına, bu topluluğun nesi anlatılmak istense, en kestirme yol, köyün yerleşim düzenini şöyle bir çiziktirmekten geçiyor olmalı. Nitekim, geçmişte başka Bororo köylerine el atmış Aziz François de Sales tarikatına bağlı misyonerler de, Bororoların toplumsal belleğinin köyün yerleşim düzeniyle bir ilgisinin olduğunu, "Bororoları Hıristiyanlaştırmak için en sağlam yolun onları köylerinden ayırıp, evlerin birbirlerine koşut sıralar halinde dizildiği başka yerlere yerleştirilmelerinden geçtiğini çabuk kavramışlar".[1] Başlıca yönlerini belirleyemeyen, bilgilerinin kanıtı olan yerleşim biçiminden yoksun kalan Bororolar, geleneklerini çabuk unutmuşlar.

Toplum bilimlerini yeniden yapılandırmaya kalkışmak misyonerlik, üniversitedeki

1. Claude Lévi-Strauss, *Hüzünlü Dönenceler*, çev. Ömer Bozkurt, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994, s. 230-31.

yaşam da Bororo yaşamı değil elbet. Ne ki, yerleşke yollarında gide gele, sıkı örüntülü (ama Bororolarınkinden farklı olarak anlam üretiminden yoksun, salt biçimsel) bir örgütlenmeyi belleyen, bu düzeneğin öngördüğü "öğretim elemanı"na dönüşen akademisyenin bir kabile üyesini andırdığı ölçüde, bu örgütlenmenin kendi yaptığı işe aykırı olduğunu gören, varlığını sürdürmek için bu yapıyı dönüştürmeyi iş edinmesi gerektiğini bilen toplum bilimci de bir misyoneri andırır. Öte yandan, birtakım yabancıları dininden döndürmek için yerinden yurdundan kopup gelmiş bozguncu misyonerle, kendi geleneğinin değişmesini isteyen toplum bilimci arasındaki bu temel konum farkı, toplum bilimciyi misyonere göre daha talihli kılmaz, misyoner kadar keskin görüşlü olmaya yetmez; dönüştürülecek düzeneğin "bize ait" olması işimizi kolaylaştırmaz. Yeniden yapılandırmaya nereden başlanacağını kestirmek, mevcut yapıyı betimlemek, kırılgan noktasını saptamak güç. Ayrıca, üniversite örgütlenmesini de içeren toplumsal örgütlenmemizin, Kejara'dakinin tersine, çok katmanlı bir belleğe sahip olduğunu unutmamalı. Bizim geleneğimiz yalnız uzamsal düzenlemede değil, söylenlerin, metafiziğin, felsefenin, yazının, bilimin, araştırmaların korunduğu kitaplıklarda, yasaların, yönetmeliklerin, içtüzüklerin, salnamelerin biriktiği belgeliklerde, tüm bunların yeniden üretildiği resmi-sivil kurumlarda, ayrı iktidar düzeneklerinin hem kendi içlerinde hem başka iktidar düzenekleriyle ilişkilerinde türlü türlü, çok yönlü denetim, gözetim izlencelerini kurguladığı, uyguladığı bir iktidar dizgesinde de kayıtlı.

Soru, toplum bilimlerini "açmak" için toplum bilimleri eğitiminde ne gibi değişiklikler yapılabileceği. Belki de işe üniversite örgütlenmesinin halini –geçmişten gelen yükünden soyarak bugününü– betimlemekle başlamak gerekiyor. Bu da, kalabalığı (üniversite halkını) örgütlemek için ona dayatılmış düzeni, hiç değilse ana hatlarıyla, çözümlemeye çalışmak demek.

Bororolar gibi öğretim elemanları da düşünsel yapılarıyla çakışan, bir parçası oldukları iktidar düzeneğini yeniden üretmeye yarayan bir uzamda yaşarlar. Kejara'daki gibi iki bakışımlı yarıma denk düşmese de ikiye bölünmüş bir uzamdır bu: Öğrencilerle paylaşılan derslikler ile iş arkadaşlarıyla paylaşılan "bölüm"ler. Derslikler söz konusu olduğunda, hükümlülerin, akıl hastalarının, erlerin yanı sıra öğrencilerin de iktidarın nesnesi kılınışını anlatan Foucault'nun dediklerine eklenecek çok fazla bir şey yok. Kürsü ile karşısındaki sıralar-sandalyeler düzeni, öğretim işinin gerektirdiği biricik olanaklı düzenleme biçimi olmasa gerek; öğretimden çok gözetime, denetime yarayan –sanki sınav gözcüleri için tasarlanmış– bu yerleşim geleneği, hocaya da öğrenciye de her şeyden önce iktidarın öznesi/nesnesi olmayı belletir. Kürsü, ardına geçecek kişiye konuşma yetkisini, sıralar-sandalyeler ise orada oturacak kişilere dinleme sorumluğunu yükler; hocanın kendisi bir yana, onun buyruğu ya da çağrısıyla kürsüye gelen öğrencinin konuşmak, karşısındakilerin de onu dinlemek zorunda oluşu, kürsü ile sıranın birbirlerine göre tanımlanan hak-yükümlülük belirtkeleri olduğunu gösterir. Ancak, erkekler evine –meşru olarak– yalnız bir kez giren Bororo kadını gibi öğrenci de kürsüde olsa olsa bir konuktur; hocanın geniş devinim alanını sahiplenemez, uzamı, zamanı nasıl kullanması gerektiğini söyleyen terbiye kuralları olduğu gibi kalır.

Sırf derslikte olup bitene bakıldığında

her şey çok yalındır; kimin kim olduğu, kimin hangi kurala uyacağı, kimin yoklayıp kimin yoklanacağı uzamsal düzenlemeyle de iyice görünür kılınmıştır. Oysa, hocayı "hoca" diye tanımlayan, onu o dersliğe iktidar öznesi olarak gönderen, ama derslikte görünmeyen ya da görünmez kılınan karmaşık bir örüntü vardır. Hoca, derslikteki ilişkileri de düzenleyen bu kapsayıcı iktidarın nesnesidir. Uzamda tuttuğu ikinci yer, yani bölümdeki odası ile masası, kürsü gibi, iktidarın düzenekte ona verdiği bir uzam parçasıdır; gene kürsü gibi, bazı başka belirtkelerle tanımlanan bir belirtkedir. Derslikte, sıraların karşısındaki kürsüde iktidarın öznesi olmayı öğrendiği ölçüde, onu dersliğe gönderen bölümünde de, masalar-odalar arasında kurulmuş bir iktidar ağının nesnesi olmayı öğrenir. (Kimliğini çiftleştiren bu dönüşümü, olasılıkla daha yeni asistan olduğunda, girip çıktığı odalarda uyması gereken kuralları beklerken ya da kendi odasına gidip gelenlerin uyduğu kuralları gözlerken yaşamaya başlar.)

Bölümde hem öğrencilerle hem iş arkadaşlarıyla paylaşılan belirli bir çalışma alanı – bir klan birliği– vardır. Yönetimin bölüm üstü katına bakıldığında komşu klanların, yakın çalışma alanlarının üyeleriyle karşılaşılır (yer bir edebiyat fakültesiyse, dekan yardımcısı bir fizikçi, dekan bir tıpçı olamaz). Uzak bir çalışma alanından olsa da büyük patronla (rektörle) yüz yüze tanışıklığı gerektirecek ölçüde küçük bir köydür üniversite. Bu küçüklüğüne karşın sıradüzen bakımından ilişkiler alabildiğine karmaşık, işlevler alabildiğine ayrışmıştır. Okutmanlık, araştırma görevliliği, uzmanlık, öğretim üyeliği, yardımcı doçentlik, doçentlik, profesörlük gibi klan altı bölümlemeler vardır. Bunlar hem bölüm içi ilişkilerde hem de diğer bölümlerle ilişkilerde belirleyicidir. Ünvanlara, rektörlük, rektör yardımcılığı, dekanlık, dekan yardımcılığı, bölüm başkanlığı, bölüm başkanı yardımcılığı, anabilim dalı başkanlığı gibi idari görevler de eklendiğinde çok katmanlı bir iktidar ağı çıkar ortaya. Ayrıca, profesör olununcaya değin üst katlarla ilişkiler mesleki astlık/üstlüğün ötesinde, bilgisel astlık/üstlüğü de varsayar, bilgiyi denetleyecek, ünvanları verecek jüriler kurulur (hatta bu jürilere başka köylerden-üniversitelerden üyeler de katılır). Dolayısıyla, derslikteki iktidar öznesi, sanki bölüm içindeki işleyiş yeterince kafa karıştırıcı değilmiş gibi, diğer bölümlerle ve yönetimin üst katlarıyla çapraz bağıntılar kuran karmaşık bir iktidar ağının nesnesidir. Derslikteki kürsünün başına geçebilmesini sağlayan, onu o kürsüye geçebilecek özne diye tanımlayan çok katmanlı bir düzeneğin öğesidir; salt bölüm içi örgütlenmeye göre değil, bu düzeneğin bütününe göre tanımlanmış bir gözü, bir gözeneği doldurur.

İşin ilginç yanı, bu kadar karmaşık bir düzeneğin öğretim elemanının yaşamında fiilen el koyma yetkisine sahip olduğu süre günde en çok sekiz saattir (ünvanlar arttıkça azalsa da, okulda geçirilmesi gereken bir süre vardır). Okullu olan herkes, günlerin derslere göre bölümlendiğini, ders denilen şeyin varlığının belirli bir yer kadar belirli bir süreye de bağlı olduğunu, uzam gibi zamanın da örgütlendiğini bilir zaten: "Ders", her şeyden önce, uzam-zaman yerlemlerindeki bir değişmezlikle tanımlanır. Hocadan kürsüyü bedeniyle, o belirli süreyi de, diyelim karbon bileşiklerini ya da Hollanda'nın sömürgelerini anlatmakla doldurması beklenir. Öğretim elemanı açısından ders zamanı bir başka zamansal belirlemenin, "iş günü"nün bir parçasıdır. İş yerinde "çalışılarak" geçirilen, iş yerinde

geçirilmekle oradaki etkinlikleri "çalışma" kılan bir süredir bu (sözgelişi, akşam evde "kitap okuma" ya da "yazı yazma" denilen şeylere, iş zamanı okulda "çalışma" denir). Böylece, "ders" gibi "iş günü" de uzam-zaman yerlemlerinde tanımlanır; öğretim zamanıyla birlikte çalışma zamanı da boş, niteliksiz zamandan ayrı kılınır. "Günde sekiz saat" kuralının, gerçek iş ilişkileri açısından pek bir önemi yoktur (gündüz okulda "hocam" denilen kişiye, akşam sinemada "hey, ahbap" denmez genellikle). Zamanın örgütlenmedeki, iktidar düzenindeki ilk işlevi, "iş" ile "iş olmayan"ı birbirinden alabildiğine kesin, kalın çizgilerle ayırmaktır. Böylece iki yönlü bir yalıtım sağlanır; ciddi "iş"lerin dışarıdaki yaşamda, dışarıdaki yaşamın da ciddi "iş"lerde belirleyici olması engellenir (töreye uyup çocuğunu döven bir budunbilimci, bu yaptığını garip bulmayabilir; dışarıda küfretmeyi seven bir göstergebilimci, derste küfürleri çözümlemeyi hiç usundan geçirmemiş olabilir). Zamanın iktidar düzenindeki ikinci işlevi de, akademik çalışmayı, değişkenlerinden biri – hatta belki en önemlisi– zaman olan bir emek anlayışına dayandırmaktır. Bu emek anlayışında vurgulanan, yetkinleşmenin zaman alacağı değil, tersine, tezleri, makaleleri öngörülen sürelerde yazmakla, zamanın örgütlenişine uymakla yetkinleşileceğidir (kuşkuya yer bırakmayan bir yetkinleşmedir bu, iktidar düzeneğinde yer değiştirmek –doçent ya da profesör olmak– gibi bir nesnel kanıtı vardır).

Genel üniversite yaşamının ana çizgilerine eklenecek birkaç şey daha var. İlkin, bizdeki çoğu üniversitede uygulanan devam zorunluğunun iktidar dizgesi açısından ne demeye geldiğini söylemek gerekiyor. Öğrencinin kendi talebiyle, kendi isteğiyle derse gelmesi, buyurucu iktidarın isteyeceği bir şey değil elbet. Kendi talepleri, istekleri olan özne, sonuçta iktidarın yaptırmayı öngördüğü şeyi yapıyor olsa bile, bir nesne olmanın temel koşullarını çiğneyip geçiyordur; örgütlenecek kalabalık örgütlenmeyi bile talep edemeyecek durumda olmalı, "öznelik" çağrışımlarından arındırılmış olmalı, yoksa "saf kalabalık" olamaz. Öte yandan, öğretim elemanı için yoklama yapmamak yersiz –biraz da tehlikeli– bir sınavdır. Yersizdir, çünkü iktidarın sağlamlığı konusunda kafa karıştırıcı olabilir; tehlikelidir, çünkü kimse gelmeyebilir.

İkincileyin, akademik ünvanlar iktidar düzeneğindeki bir yer, işlev değişikliğini dile getirirken, öğretim düzeyinde –kürsü başında– herhangi bir değişikliği beraberinde getirmez; donanımın yetkinleşmesiyle birlikte tümden başka türlü bir ders yapmak şöyle dursun, bir dersi vermeye asistanken başlamış öğretim elemanı, aynı izlenceyi doçentliğinde, profesörlüğünde de aynı biçimde uygulayabilir, buna bir engel yoktur. Burada önemli olan izlencenin evrilmesi/aynı kalması değil, asistanı doçent kılan, tüm bölüm içi, bölüm üstü ilişkilerini (hatta özel yaşamında ev sahibiyle ilişkilerini) bir anda değiştiren iktidar düzeneğinin öğretim konusunda getirdiği biricik değişikliğin "ücret" değişikliği olmasıdır. Yıllar boyu olduğu gibi yinelenmesine kimsenin karışamayacağı dersler, ünvanlar yükseldikçe daha çok gelir getirir hale gelir (böylece, öğretimin müdahalelerden korunmasına yönelik "özerklik" güvencesi, ters taraftan bakıldığında, daha çok ücrete rağmen yapılan işi yetkinleştirmeme, olduğu gibi sürdürme "özerkliği"ni de sağlar). Bu çerçevede "ek ders ücreti"nin iktidar ile onun nesnesi olan öğretim elemanı açısından ne anlama

geldiğini sormak gereksiz kaçıyor. "Ders vermeye teşvik eden" para ödülü, derslerle danışmanlıkların seçiminde, ödenecek ev, araba taksitlerini –en az uzmanlık ile donanım kadar belirleyici– birer değişken kılar; iktidar dizgesinin verdiği iki yönlü, iki yüzlü ödüllerden biridir bu. (Öğretim elemanlarının yeterince kazandıklarını söylüyor değilim; "ek ders ücreti"nin hoca için bir ödül, öğrenci içinse bir ceza olabileceğini vurgulamaya çalışıyorum.)

Üçüncüleyin, uzam ile zaman kadar, anlatılacak şeylerin de bölümlenip düzenlendiğini söylemek olanaklı. Ancak bir çalışma alanını atomlarına ayrıştırmak değildir yapılan iş. Özellikle edebiyat fakültelerindeki derslerin adları ile kataloglardaki dörder beşer satırlık ders tanımlarına bakıldığında, bir bilim dalının ya da disiplinin geçmişle bugüne nasıl baktığı kolayca anlaşılabilir. Sözgelişi, felsefe bölümlerinde, felsefe tarihi dersleri ulamında XVIII. yüzyıl felsefesi gibi bir dersin yanında M.Ö. V. yüzyıl felsefesi gibi bir ders yoktur, eskiçağ felsefesi dersi vardır; çağdaş felsefeciler gene felsefe tarihi dersleri ulamında –çoğu zaman XX. yüzyıl felsefesi gibi bir adla– anılır (Sartre'dan öteye de gidilmez pek, diğerleri tarih olmamıştır henüz). Aşağıda tekrar değinilecek bir konu bu; burada bu kadarını söylemek yeterli: Konu sınıflandırmaları belirli, betimlenebilir mesleki tutumların şifre anahtarlarıdır, egemen düşünsel yapının örnekçeleridir. Tıpkı uzamın düzenlenişinde olduğu gibi, felsefenin tüm üniversitelerde (hatta tüm dünyada) benzer biçimlerde bölümlenmesi, bu bölümlemenin felsefe için geçerli biricik olanaklı bölümleme olduğu anlamına gelmez, olsa olsa belirli bir tutumun ne kadar yaygın olduğunu gösterir.

Öğretim elemanının verdiği ders, ayrımına varsa da varmasa da orada bulunmakla evetlediği, verdiği dersin adıyla, tanımıyla birlikte yüklendiği meşru çerçevenin bir parçasıdır; belirli bir biçimde tasarlanmış, düzenlenmiş bir çalışma alanının bileşenlerinden biridir. Kendisinden beklenen iş, bu çerçevenin bütünlüğünü gözeterek elindeki bileşeni söze dökmek, öğrencilere kendi payına düşen bilgi adacığını tanıtmaktır (aslında bu adacığın aynı türden diğer adacıklara nasıl bağlanacağını göstermesi için özel bir çaba harcaması bile gerekmez, bir kez evetlediği bir konumdan konuştuğu için anlatacağını zaten bu bağıntılara göre anlatıyordur). Yükümlüğü bu kadardır. Kendine düşen adacığı tanıtır ve "iş"i biter. Platon'un istediği gibi "kendi işini yapar". Unvan sıradüzeninde düzeneğin bütününe göre yerinin tanımlanmasına benzer bu; uzmanlıklar düzleminde de konu sınıflamasına göre bulur yerini.

Uzamca, zamanca ve konuca bakıldıkta hep benzer bir durum çıkıyor ortaya. Öğretim elemanı, belirli bir ders saatinde, belirli bir derslikte, belirli bir şeyi anlatmakla belirli bir uzam/zaman/konu boşluğunu dolduran kişidir. Bu boşluğu doldurma yetkisini almak için de iktidar düzeneğindeki bir boşluğu doldurması gerekir. Belirli iş saatleri arasında, odasında, olasılıkla uzmanlaştığı konuda çalışması buna yarar. Alabildiğine belirgin çizgilerle çizilmiş, alabildiğine biçimsel bir toplumsal örgütlenmedir bu. Dıştan, konu sınıflandırmasıyla birlikte uzam-zamanda tanımlanmadığı sürece derslerin yapılmasını, biçimce derslere gelinmesini buyurmadığı sürece öğrencinin derse gelmesini sağlayamayan; mesleki yetkinleşmeyi öngörülen sürede, öngörülen biçimde yazılmış "akademik" çalışmalarla ölçen; konuları biçimsel dizelgelerle belirleyen, konuları anlatacak hocaları bi-

çimce –ünvana göre– seçen, biçimsel koşulları yerine getirenleri –özellikle de onları– düzenekteki egemenlik alanını genişleterek ödüllendiren; elemanlarının, öğelerinin bölüm-derslik-yemekhane-banka dörtgeninde gide gele yeniden ürettikleri bir örgütlenme. Saf biçimselliğini alalayan göstermelik söylenlerinin (sözgelişi, "çağdaş", "bilgili", "ilerici", "aydın" kuşaklar yetiştirme söyleninin) altında sırıtan şey, sırf dış çizgileriyle tanımlanmış gözeneklerdir, o gözeneği değil şu gözeneği de pekâlâ doldurabilecek akademisyenlerdir, başka bir şey için değil diploma için okuyan öğrencilerdir. Dini, bu saf biçimselliğinin ta kendisidir. Toplumsal örgütlenme, Bororolardaki gibi, kendisini kullanarak imgelerini, simgelerini, söylenlerini, dinini üretmez; dirençle koruduğu din, çeşitli düzeylerde birbiriyle çakışan işlevlerin biçimsel bütünlüğüdür. Terbiye kuralları bu dinin emirleridir; ibadeti kendi işleyişidir (boykotları sevmez); çalmamayı (kopya çekmemeyi), itaati (üstlere "siz" demeyi, "biat etmeyi"), kefaret ödemeyi (tektip sınav kâğıtları, ölçünlü akademik tezler yazmayı) öğütlerken dayanak gösterdiği - yeniden ürettiği şey bir söylen değil kendi saf biçimselliğidir.

Gene Bororolardan farklı olarak, akademisyen topluluğu toplumsal belleğini yalnız uzamsal düzenlemelere emanet etmediğine göre, geleneğini –laikleşmiş bir dinsel iktidarı simgeleyen cübbelerin yanı sıra– kâğıtlar üzerinde de yaşattığına, kutsal metinleriyle *summa*'larını koruduğuna göre, başka türden bir uzamsal-zamansal bölümleme yapmakla, dinsel dönemden laik döneme geçilirken bile çıkarılmamış cübbeleri çıkarmakla değişecek değildir. Başka hiçbir şey değişmeksizin bunları değiştirmek, olsa olsa bir yanılsama yaratmaya, yeni tapınaklar yaparak aynı dini "çağdaşlaştırma"ya yarar. Çocukların dediği gibi, "hoca da ölmedikten sonra, okul yansa kaç yazar".

Mevcut örgütlenmede bir gedik açmanın yolu, öncelikle düzeneğin soyut düzlemdeki ayrışmış işlevlerinde, hocalarında bir değişim yaratmak için ne yapılabileceğini bulmaktan geçiyor olmalı. Bunun için de daha kalın büyüteçlerle, daha yakınlara bakmalı.

Tıpçılar, kimyacılar, fizikçiler bir yana, toplum bilimcilerin elinde böylesi bir örgütlenmeyi –en azından kendileri için– sabote edebilecekleri gereçlerin olduğunu düşünmek, iki nedenden ötürü akla yatkın. İlkin, üniversite denilen şey toplum bilimleri için ilginç bir araştırma konusu olagelmiş, bu konuda söz söylemeyen dal yok gibi. İkincileyin, işi biçimselliğe gelmeyecek şeyleri, tarihi, yazını, felsefeyi... incelemek olan toplum bilimciler, bu örgütlenmenin, en azından kendileri için uygunsuz, hatta engelleyici olduğunu bilmez değiller. Üniversite örgütlenmesinin biçimselliğinin ancak *yeniden* üretime yaradığı, toplum bilimlerinde gerçek üretimlerin, "yeni"lerin, ağırlıkla, üniversitelerin dışında oluştuğu, hatta kimileyin üniversitelerde –yeniden üretilen bakış biçimi adına– "yeni"lerin bir çırpıda harcandığı biliniyor; toplum bilimciler arasında kendi yaptığı işi gözden geçirmek gibi bir moda giderek yayılıyor.

Yukarıdaki betimleme denemesi, üniversitedeki iktidar düzeneğinin beklentilerini ortaya koymaya, bu düzenekte üretilmesi öngörülen akademisyeni tanıtmaya çalıştı; Platon'un öğüdünü tutmayan, kendisinden beklenenden başka ya da fazla işler gören (bu nedenle de başı arada bir derde giren) "defolu" akademisyeni açıklamaya kalkmadı. Oysa, özellikle edebiyat fakültelerinde böyle akademisyenler az değil. Disiplinlerarası çalışmala-

rın gizliden gizliye artışıda bunun bir göstergesi sanki. Bu çalışmaların ortaya koyduğu şey, yukarıda anılan egemen konu bölümlemelerinin kimi akademisyeni "kesmediği".

Toplum bilimlerinde kör uzmanlaşmaların nereye vardığına gene felsefe bölümü örneği kullanılarak değinilebilir. Egemen konu sınıflandırmasının hangi tutumun örnekçesi olduğu çok açık. Bu tutum felsefeyi, eşsüremde, alt disiplinlerle çakışan –dolayısıyla sayısı belli– sorularla uğraşan, artsüremde de gene bu sorulara verilen yanıtların birikmesiyle oluşan bütünlüklü bir etkinlik diye tanımlıyor. Akademik örgütlenmenin gereksediği konu bölümlemesine –ısmarlanmışçasına– oturuyor bu tanım. Her bir derste anlatılacak felsefe bileşeni, diğer bileşenlerle ilgisi en aza indirilmiş, ancak kendi içinde cephaneliği tıka basa dolu bir birimciktir (filozofların varlık görüşleri hakkında –diyelim, siyaset görüşlerine hiç değinmeksizin– aylarca konuşmak olanaklı). Öte yandan, ayrıştırma gelişigüzel değil belirli bir felsefe tasarısına göre yapıldığı için yan yana gelen birimcikler, dört yılın sonunda, bir yap-bozu tamamlıyor. Dersler, Leibniz'in birbirine kapalı ama (şu ya da bu açıklık derecesinde) diğer monadların tasarımını taşıyan monadları gibi, birbirine değmeden, ama gene bütünlüğü koruyarak bir arada var olabiliyor. Sanılanın tersine, bu sınıflama biçimi, gücünü gelenekselliği ile yaygınlığından değil, bunları da sağlayan üniversite örgütlenmesine uygunluk özelliğinden alır (en azından üniversite reformundan beri Türkiye üniversitelerinin felsefe bölümlerinde). Bu üç dayanağı sayesinde, "felsefe öğretmenin biricik doğru yolu budur" yargısını, nesnel saymadığı bakış açıları karşısında "nesnellik" savını pekiştirir; genel nesnellik savı, konu bölümlenmesiyle gelen değişkeleriyle birlikte tüm derslere siner, sonunda "doğru bilgi" savlarının gerisindeki korkutucu hayalet olup çıkar.

Oysa, sınıflamalar yapmayı, ilerlemeci, birikmeci bakışı tümden yadsıyacak, sorundönem merkezli bakışın karşısına izlek merkezli bir bakışla çıkacak farklı bir felsefi tutum da, kendini meşru gösterecek kanıtları –üstelik aynı kaynaklardan– devşirmekte egemen tutumdan geri kalacak değildir. Bu tutum, varlık felsefesi adı altında iki bin beş yüz yılın öyküsünü anlatmaktansa, belirli bir ya da birkaç metinde bu kavramın izini sürmeyi, iz sürerken felsefe alanında ya da felsefenin dışında nerelere kadar gidilebiliyorsa oralara varmayı, seçilen izleği yakalanabilen tüm uzanımlarıyla, damarlarıyla sökmeyi, okumayı önerir. Bütünlük gözetilerek metinlerin dışından, üzerinden buyurulmuş bağlantı kiplerine bağımlı kalmaktansa, felsefedeki başka bölgelere, dahası felsefenin dışına ulaştıran bağlantıları izlerde, izleklerde gide gide bulmayı yeğler. Bu tutumun erdemi, yaptığı işin bir konum işi olduğunu anımsamak, anımsatmak zorunda oluşudur. İzlekler bir kez okunup, tüm uzanımlarıyla tüketilecek şeyler değildir; bilgiler, donanımlar değiştikçe farklı haritaları çıkartılabilecek şeylerdir (Aristoteles'in *Metafizik*'ini okumak, *Organon*'la birlikte *Metafizik*'i okumaktan farklıdır; Spinoza'yı Deleuze okumadan önce ve sonra okumak iki ayrı iştir; felsefeyi buluşlar tarihiyle ya da siyasi tarihle birlikte okumak eğlenceli bir iştir...). Okuyanlara, yeniden okumalara göre dallanıp budaklanan, başka başka yerlere uzanan izlekler, okuyanın nereden baktığının işleri ne kadar değiştirebileceğinin somut kanıtlarıdırlar. Kişisel konumların, belirli bir yerden bakmanın, "nesnelliğin" söylediğinin tersine, bilgi üretimini hiç mi hiç engelleme-

yeceğini, dahası "nesnelliğin" de –yerini sağlama almak üzere dış güçleri, bütünsel açıklamaları yardıma çağırmış olmasına, bir "üstkurmaca" olmasına rağmen– kişisel bir konum olduğunu gösterirler. Bu özellikleriyle de, kişiyi, kendi kendisine "bilgiyi nereden, nasıl, niye, kimin için üretiyorum?" sorularını sormak zorunda bırakırlar. Bunlar, kabaca söylendikte, hazır nesnelerle hazır çerçevelerde uğraşmaktansa nesneleri yaratmaya; "iki tümevarım bir temellendirme" gibi formüller, yerleşik yöntemler yerine nesnelerin gerektirdiği bilgi üretme yolunu bulmaya, öğrenmeye; tezi süslemek, şişirmek için değil gerçekten önemli bulunduğu için bir işle uğraşmaya; iktidardaki için değil, siyasi düzlem de dahil en geniş çerçevede iktidarın nesnesi olan için üretmeye vardırıyorsa, hayırlı sorulardır.

İz, izlek sürme, yalnız felsefeyle yazının değil, tüm toplum bilimlerinin, zaman zaman, değişik biçimlerde yaptığı, yapabileceği bir iş. Dolayısıyla tüm bu söylenenlerden, edebiyat fakültelerinin diğer bölümlerinin dillerine de çevrilebilecek bir sonuç çıkıyor: Yeni bir ders türü gerekli. Önerdiğim, geleneksel konu sınıflamalarının tasfiyesi değil, bu sınıflamaların dışında kalan, bu sınıflamaların dışında üretilmiş bazı derslerin de kıyıdan köşeden –iyisi mi, seçmeli ders statüsünde– maratona katılması. Bu "kıyıdan köşeden"liğin çeşitli gerekçeleri var. En önemlisi, öğrenciye kendi talebiyle, seçerek gelme hakkını tanımak; ayrıca konuyla ilgili az sayıda kişiyi bir araya getirmek, giderek "ders" olmaktan çıkacak bir "okuma topluluğu"nun temellerini atmak. İkinci gerekçe bu dersleri bir ardıl gelenek, gene bir müfredat haline gelmekten alıkoymak, fesi çıkarıp şapka giymiş bürokrasiye benzetmemek. Kuşkusuz yalnız öğrencinin değil hocanın da gönüllülüğü gerekiyor; dahası hocanın yukarıda betimlemeye çalıştığım türden özel çerçeveler oluşturmuşluğu varsayılıyor (yalnız Kant, yalnız XVIII. yüzyıl, hatta yalnız felsefe okuyan bir hocaya "hadi ilginç bir şey bul" demenin anlamı olmayacaktır elbet). Disiplinlerarası çalışma yapan öğretim elemanları bu konuda en önemli kaynağı oluşturuyor. Belki abartılı örnekler ama, "Michel Tournier'nin *Cuma*sında yasalarla filozoflar", "Ausschwitz'den sonra şiir yazılabilir mi?", "Fenikelilerin parası, Thales'in *arkhe*si", "Ahmet Hamdi'de karanlık/aydınlık karşıtlığı", "Avrupalı düşünürlerin Amerika günceleri" ya da "uzam kavramı açısından skolastik felsefe" gibi bir ders, salt hukuk felsefesi, siyaset felsefesi, felsefe tarihi ya da sanat felsefesi bilmekle verilemez; kullanılacak metinleri, malzemeleri seçmek, en azından biraz yazın eleştirisi, biraz siyasi-toplumsal tarihle uygarlık tarihi, biraz iktisat, biraz göstergebilim, biraz mimarlık ile resim, heykel bilgisi gerektirir. Dolayısıyla çağrı, eteğinde dökecek taşı olanlara yapılabilecek bir çağrıdır ancak.

Bu çeşit derslerin birkaç işe birden yarayacağını söylemek olanaklı. Öncelikle, özellikle de toplum bilimleriyle uğraşanlara, belirli bir konumdan, belirli bir donanımla bakan gerçek kişiler olduklarını, iktidar düzeneğinin tanıdığı saymaca kimliklerinin dışında da bir kimlikleri olabileceğini anımsatmak; mevcut boşluğu dolduran iktidar öznesini/nesnesini törpülemek, kendi alanını açan, bilgiyi nasıl, niye ürettiğini soran gerçek özneyi sivriltmek (toplumsal gerçekliğin ayırdına bile varmayan ya da ayırdına varıp, değişmesini düşünmeyen-istemeyenlerin yanında, toplumsal gerçekliğin ayırdında olan, değişsin isteyenler de var; bunların üçü de birer tu-

tum, birer konum, bu çeşit bir ders kişiye bunu anımsatabilir). Bu da, zaten, üniversite eğer yukarıda tanımlandığı gibi bir örgütlenme ise, birbiriyle çakışan işlevlerden ikisinin –düzeneğin derslikteki iktidar öznesi diye tanımladığı içeriksiz "hocalığın" ve ilgili alanı uzanımsız birimlere indirgeyen konu sınıflandırmasının-örselenmesi anlamına geliyor. Ayrıca, kurulan denklem gereği, öğretim elemanının sırtındaki tanımlanma yüklerinden arınmasıyla, karşısındaki öğrencinin de, onun kendisine buyurduğu "nesne"lik yükünden kurtulması, bildiklerini aktaran hoca-aktarılanı alan öğrenci ilişkisinin değişmesi umulabilir. Bilginin, belirli bir kişisel ön hazırlık sonrasında toplu çalışmayla, bu çalışma sırasında topluca üretilmesi, aktarmayla almanın tatsız tuzsuz bireyselliğinden, ezberlenmiş yöntemlerinden çıkmak ve beklenmedik buluşlar yapmak gibi iki büyük ödül de sunabilir. Son olarak, önerdiğim derslerin uzam-zaman yerlemlerinde tanımlanmaya direnecekleri söylenebilir. Çünkü, öngörülen okuma toplulukları, küçüldüğü ölçüde bağımsızlaşan, bağımsızlaştığı ölçüde de zamanı ve uzamı gereksinimleri doğrultusunda kullanmaya yönelen birimlerdir. Okunan metin gerektiriyorsa "akşam oldu, dağılın" demek zorunda kalmamak, konu gerektiriyorsa Draman'ı arşınlayabilmek az şey değil (böyle iki toplulukla, biri Anadolu Medeniyetleri Müzesi'nde ana tanrıçanın dönüşümünü izlemekle, diğeri de topluluktan birinin evinde, bahçesinde bol bilmeceli bir anlatı okumakla geçen iki öğle sonrası, "hocalığımın" en tatlı iki günü oldu). Uzam ile zamanın böyle kullanılmasının kişisel bir yararı da var. İş yeri-iş saati ile başıboşluk arasındaki belirgin sınırın kalkması, özellikle de toplum bilimcilerin –öldürmese de sürüngüren– "eve iş götürmeme" hastalığına iyi gelebilir. İşi öğrenciyi yontmak olan hocayı yontabilir, gündüz Benjamin okuyup akşam *Zeyna* seyretmekten alıkoyabilir.

Ne var ki, kâğıt üstünde –ama biraz da deneyimlerime dayanarak– birçok erdemini sayıp döktüğüm bu okuma topluluklarının, düzeneği örseleme olanaklarının yanında düzenekçe yağmalanmaya açık bir yanları da var. İşin her şeyden önce bir "okuma" işi olduğu gözardı edilebilir, bu topluluklar *oyalanması kolay* küçük öğrenci öbekleri diye görülebilir, bu çeşit dersler *serbest atış alanı* addedilebilir. Eğer bir bölümde sınırlı sayıda böylesi seçmeli ders varsa ve eğer bu dersler içeriğini söylemeyecek bir ulam adı taşıyorsa (yalnız dersi tasarlayanın, derse hazırlananın verebileceği bir ders olduğu belli değilse), kapanın –ya da o dönem ödenecek taksidi çok olanın– elinde kalması işten bile değildir (nitekim şu andaki durum bu; birkaç bölümde, sınırlı sayıda, farklı çerçevelerde gezinmeye izin veren ders var ama kaderleri de adları gibi belirsiz, yağmalanmaları kolay oluyor). İktidar düzeneği ders seçiminde bazı elemanlarına soyut (elemanın niteliğine değil, ünvanına bakan) bir öncelik tanır, diğer dersler gibi bu dersleri de belirli bir biçimsel tanıma uyan herkesin verebileceğini söyler.

Gulbenkian Komisyonu'nun, lisans üstü öğrencilerine başka bölümlerden belirli sayıda ders alma yükümlülüğü getirme önerisi, böylesi dersleri verecek öğretim elemanlarının yetişmesi için bir çare. (Belki lisans öğrencilerini de başka bölümlerden ders almaya yönlendirmek gerekiyor. Yelpazesini yalnız kendi alanında değil komşu alanlarda da açmak, kendi alanını dıştan bir yerlerden görüp tanımak, öğretim elemanı olacak kişi kadar, cezaevinde rehber-danışman, lisede hoca, ga-

zetede muhabir olacak kişi için de önemli.) Ama daha önemlisi, doçentliğe geçişte alan dışı çalışma yapmak. Kısmen zorunluktan kısmen para ödüllerinden ötürü ders yükü en ağır öğretim elemanı öbeği yardımcı doçentlerle doçentler; dolayısıyla tezgâhından –ya da cenderesinden– en çok öğrenci geçenler de onlar. Belki ders yükünün elvermezliğinden, belki yönetenler katına ulaşmış olmanın rehavetinden ötürü, asistanlığında ya da yardımcı doçentliğinde uzmanlaştığı dala sıkı sıkıya sarılma, başka çalışma alanları şöyle dursun kendi alanında bile artık başka bir uzmanlığa heves etmez hale gelme yaygın bir tutum. Yabancı bir dünyaya çıkmak, disiplinlerarası çalışma yapmak (ya da bir başka alanla ilgisinde yukarıda söz ettiğim türden bir dersin malzemesini derleyip hazırlık metinlerini oluşturmak) yabancı dilde makale yayımlamaktan daha anlamlı olmalı.

Yukarıdaki iki öneriye ekleyeceğim son bir öneri daha var. Tüm eğitim sistemi gibi üniversite örgütlenmesi de birey etiğine göbeğinden bağlı, birer kişilik hücrelere bölünmüş durumda. Öğrencilerin *birer birer* değerlendirilmesi ile dersin *bir* hoca tarafından verilmesi, eğitim sisteminin zorunlu, olmazsa olmaz, sorgulanamayacak koşulu. Düşünce işlerinde bir başkasıyla görüş alışverişi yadırganmaz da, sözgelişi bir derse iki hoca birden girse (biri denetlemek üzere değil, ikisi birden konuşmak üzere), bu pek garip kaçar. Hocalar gönüllü olduktan sonra, bunu garip karşılamanın alışkanlık dışında bir gerekçesi olabilir mi acaba? İki hocanın birbirlerinin farklı donanımına, farklı konumuna, "yabancı gözü"ne gereksinim duydukları noktada, en azından engellenmemeyi talep etmesi de garip mi kaçar? Konukluktan değil, bir dersi baştan sona iki hocayla götürmekten söz ediyorum; tasarladığım, sözgelişi, bir Eski Ahit uzmanı ile bir yazın eleştirmeninin, bir ortaçağ felsefesi uzmanı ile bir ortaçağ sanat tarihçisinin, Ortadoğu konusunda uzmanlaşmış bir siyasetbilimci ile aynı konuda uzmanlaşmış bir budunbilimcinin ya da sosyoloğun işbirliği.

Neyse ki, öğrencilerarası işbirliği konusunda bu derece engelleyici bir önyargı yok; ne de olsa ilkokullarda kümelere ayrılmayı öğrendik. Ancak üniversitede birkaç ortak ödev dışında öğrencilerin bir araya geldiği yok gibi (hatta bir araya gelmeleri istenmez gibi; birey etiğinin ötesinde, "bir öğrenci uyur, iki öğrenci gevezelik eder, üç öğrenci devrim yapar" gibi bir paranoyanın sonucu olmalı bu). Belki, sınav yerine de geçebilecek ortak çalışmaları alışkanlık haline getirmek gerekiyor. Özellikle de, çalışma alanıyla ilgisinde, güncel olanın, sağda solda olup bitenlerin eleştirilmesine yönelik çalışmalar yapılabilir. Günün olaylarını değerlendirmek çoğu zaman "az bilgi, çok konuşma, görüş birleştirme/tokuşturma" işi. Sözgelişi, Okan Bayülgen'in televizyondaki programını incelemek iki –ya da daha çok– sosyoloji öğrencisi için, haber programlarında kullanılan dilin, zaman kullanımının incelenmesi dilbilim öğrencileri için ya da bugünkü Abdülhamit "sevgisiyle" aslında ne dile getirildiği tarih öğrencileri için bir tür "alan çalışması" yerine geçebilir.

Hem hocaların hem öğrencilerin birer kişilik hücrelerden "koğuşlara" salınması, birey etiğine ufak çaplı bir sabotaj düzenlemeye, hep birer kişilik gözeneklere bölünmüş üniversite düzeneğinin –sarsılmasa da– sorgulanmasına yarar gibi geliyor bana, en azından kâğıt üstünde.

Yukarıdaki üç öneri paraya bakmayan

öneriler. Hatta, tasarladığım ders türünün, dile getirdiğim sakıncadan ötürü, "ek ders ücreti" getiren normal derslerden ayrı tutulması fena olmaz. Paraya bakan öneriye gelince: Gulbenkian Komisyonu'nun önerdiği çeşitli alanlardan araştırmacılarla oluşturulan süreli araştırma topluluklarının, hele bizimki gibi, daha sabah sokağa çıkmadan en ağır cinsinden üç dört toplumsal sorunla burun buruna gelinen ülkelerde işsiz, konusuz kalmayacağı kesin. Ama talihli değilse parasız kalacağı da kesin. "Talih", burada, olsa olsa devlet dışı kaynaklar bulmak anlamına geliyor. Kaldı ki, toplumsal sorunların birçoğunun bürokrasiyle kutuplaşma biçiminde yaşandığı bir ülkede, aynı bürokrasiden – sonuçta ona öğüt vermek için– para talep etmek biraz garip olur. Ters yönden söylendikte, ortaya çıkacak çalışmadan, raporlardan, yayınlardan... rahatsız olmayacak, dolayısıyla araştırmacıların çalışmalarını onlara göre ayarlamak, sözcüklerini onlara göre seçmek zorunda kalmayacakları para kaynaklarına ulaşmak gerekiyor. Üniversitede mevcut örgütlenme biçiminden ötürü sözünü, konumunu hep tartmak zorunda kalan (ya da zaten, onun da bir konum olduğunun ayrımına varmaksızın, resmi ağızdan, "nesnel nesnel" konuşan) akademisyenin, bağımsız bir araştırma topluluğunda da aynı şeyi yaşaması pek hoş olmaz, sanırım.

Tüm bu söylediklerim belirli bir hedefi gözetiyor, tutucu bir örgütlenmeyi işlevlerinden yola çıkarak örselemeyi öngörüyor. (Deneyimin yanı sıra, üniversite düzeneğine ilişkin bir soyutlamaya dayanıyor olması "gerçekçi" çözümler olmaktan alıkoyabilir önerilerimi.) Biz okullu toplum bilimciler ne Bororoyuz ne misyoner. Ne Bororolar gibi, salt yönetmeye değil *yaşamaya da* yarayan bir kültür dizgemiz var, ne hoşnut olmadığımız bu saf biçimselliği bozup dağıtacak basit, "domuzca" buluşlarımız. Misyonerlerin Bororoları sıra evlere yerleştirmesi kadar düzayak fikirler bulmak güç tabii. Gene de, iktidar düzeneğinin –özellikle toplum bilimciler açısından– kırılgan noktası "hocalar" olsa gerek. Yumurtadan çıkmadıklarına, yaşadıkları dünyada onların öyle hocalar olmalarına neden olan bir düzenekçe var kılındıklarına –konuları gibi kendileri de yeniden üretildiklerine– göre, birtakım karşı taktiklerle başka türlü olmaları sağlanabilir, sanırım. Benim bulabildiğim taktikler bunlar. Bilmem başkalarına da anlamlı gelir mi?

Lale Müldür

"ÇÖLDE İSİMSİZ BİR AT VAR" *

Herkes birbirini alabildiğine kirletiyordu.
Herkesin yüzüne kumlardan bir eşarp
dolanmıştı. Böyle günlerde bana
beynimdeki kum fırtınaları
hiç bitmeyecekmiş
gibi gelirdi.

Başkalarından gelen kumlar ağzıma,
burnuma dolardı. Sağ kolumun
üzerindeki benleri sayardım.

"ÇÖLDE İSİMSİZ BİR AT VAR"
YÜZÜMDE KUMLARDAN BİR FULAR VAR
EĞRELTİ OTLARININ ARASINDA
HATALARIM VAR

Odamda bir köşede tavana kadar
mercan kırmızısı bir alev yükseliyor.
Yitirilen şeylerin alevi o:
dostlukların, aşkların, ideallerin...

* Ruhi mühendislik olarak tanımladığı hat sanatında artık yapılamayan mercan kırmızısı için Adnan Alpay Bey'e saygıyla.

Ah, neredeyse tanıdığım herşey
yanıyor orada küçük bir kıyamet gibi
ve çölün gizemi gibi küllerden bir
fular dolanıyor yüzüme. Büyük acılar
çektiğimi sanıyorum ama eğrelti otları
şöyle fısıldıyor bana:

ALEV NE KADAR BÜYÜK OLURSA
O KADAR İYİ
ALEV NE KADAR BÜYÜK OLURSA
O KADAR İYİ
EN AZINDAN DÜŞ KIRIKLIĞINA
UĞRAMAZSIN ASLA

Gerçekten daha mutluyum böyle ağzımı,
burnumu saran yarı-saydam maskeyle,
mercan kırmızısı hayat ateşinin önünde.

Çölde isimsiz koşan bir at var.
Ne sağa ne sola ne kuzeye ne güneye
yani heryere ya da hiçbir yere koşan
delimsirek bir at var: işte o at benim.
Yoksa ben de çan çiçeklerinin
usul usul fısıldaştığı
o hayat sularının
önünde olmak
isterdim.

1997

Gülseli İnal

YAĞMUR SALININ MELEKLERİYLE

Birdenbire yağmur düşlerin suskunluğunda
taşınan onca istek
nehirler boyunca aktı, büyük yasemin kalaslar
kuru çöl duygusuyla yıkıldı kaldı uzaklığımıza
ey gölgeler gölgesi
bir zamanlar şuh bedenden
arta kalan hayat izleriyle
az mı buluşmuştuk o yüksek otlukta, iri deli eğreltilerle kapatırdık
gövdelerimizi az mı savaştık esir gözlerimizdeki ışığı yitirmemek
için
birden bastıran yağmur
bakır aralıklardan yüreğime
sızıyor
eski titrek anılar
başlar değmeye derilerimize ve ölü belleğimize
gölgeler hırpalanır, kaçar ve donuk
acı bir gün gülü verir bellek geri
sanki herşey aynı
sanki herşey eski
sanki hiç
.....
öyleyse nerede kanatlarımız
gösterin bana gövdenin gücünü
hep bir ağızdan söyleyin bu yokluk şarkısını
yağmur yanağıma böyle
birden
geri verilen neyse
bahçelerimiz açacak olanı bekler belki, kim bilir
ne ki
bu bilinmeyene

ve dansa
bu sonsuzluk ve izbe
ruhtan beyne
hiç kimse
.....
geriye dönmek istiyorum
yağmurla ve onun salıyla
yağmur salının melekleriyle geriye
işte
işte
ruhum dingin ol
gözüktü sal güneş ülkesi uzaklığında
o yıldız cennetinde
o hedef yalnızlığında
o ruh mavisi sularda
İşte bakın düşlediğimiz melek
en az bile olsa gölge
kehribarların arasından
gözleyip ikimizi
ve odalara dolan kokulu kanatlarıyla
süzüldü birden bire bastıran yağmurla
Gecenin ılık seyrinde soluk saçlarını çivitle yıkadı biri
biri o volkan ağız o hummalı gidiş
gölgeleri vardı dağın yersuları üstünde
narin bir dev edasıyla
sözler vardır gizli bir ışıkla parlayan beslenen
ve ışığın tavanı aydınlattığı yerde, gökyüzüdür
sana renklerini veren ey çivit saçlı
nasıl o ışık yere vurmuştu ruhumu
ve nasıl ayılmamıştı hâlâ dağ kovuğundaki
MELEK
unuttu ve yine unutuş içinde bunlar
AH ...
kadırgalar gölünden geçerken
o sonsuz volkanoğlu bir asilzadeyi
tutsak alırdı
bir oradan bir buradan yörüngeleri ağır ağır
aşarken kadırgalar

onun çakal suyunda belirirdi eski ruh
parlak bir madenin özüne geçmek için
yine de herşey parlak gözükürdü
uyurken eski tuğla duvarın üstünde
gölge panter
bekleyişlerdeki uzaklık tutsak ederdi, alev
hayaletlerini denizlerin ruhu için
denizlerin tuzu parlardı onların kanatlarında
yanıp sönerek barometre ibresiyle KUZEY
sonra o gizli istek
o gizli istek ki dünyanın
balkonundan dökülür
salkımsaçak bir işaretle
yere serdiği yüzlerce ceset, bir unutuşla
diz çökülen tarihsiz anı...
asitlenmiş ruhların gölgeleri uçuşurdu, sizin
kıyı tapınağınızda, oradan Lal gölü açılırdı
yüksek ağaçlarıyla karanlık
bir kuzey bir güney yöne
eşit meridyenler birleşsin diye üst üste
çift cinsli biri için adak belki
sizin kurbanınız verilirdi sefirot ağacına
lavanta kokusuyla sarhoş ve esrik bırakılmış cezaya
suç adalarına
bakın bakın suç duvarları üzerinden lavantanın diri kokusu
yokluyor yine ölü beyni
külrengi vadide zamanın atlısı beliriyor
bu koku ve miskle ovulmuş gövde bir katran
çivisiyle...
tırnakları gittikçe büyüyen
ve gözlerini ayışığından ayırmayan
elindeki mavi zehiri
asil bir edayla dudaklarına taşıyor...

Hazal Suna

ŞİMDİ BURADA ÇEKİNGEN BİR YAĞMUR YAVRUSUYLA ÖLÜSEVİŞMEK YA DA HABİL'İN HATIRLANMASI

Habil ve Kabil'in iki aşık olarak tasarlandıkları
bir film öyküsüyle bağlantılı olarak.

sana ancak cehennemimin senin gözünden görünen yarısını verebilirim
dedi kabil

üstümde beyaz bir elbise vardı günlerden yağmurdu
kameriyeden mektebe dönerken ruhumuzadek ıslandık
şemsiyemiz hiç yoktu

bana dokunursan taş olursun
o zaman ben yine yalnız olurum
dedi kabil

sen uyumamıştın bütün gece yağmıştın sevinçten
dokunulmaması gereken bir bileğe dokundum diye ben
bakkhos şenliklerinde yeminimden döndüm diye
uyumamıştın bütün gece
uyusan
ıslak rüya görürdün çünkü güzeldin ağlamıştın çünkü
bütün bedeninle kuzeye bakıyor yosun tutuyordun
bense hıçkırıklarımı cebime tıkıştırıp gizlice çöpe atıyordum

ama habil ağladı kan kustu ve yalvardı
dedi ki mezarlıkta ağzın kanlı masallar anlat bana
boynuma ip geçirip intihar mavisi mevsimlerde sürükle
ama sev beni

söylenecek şey değildi ama camdandın söyledin
senin sesinin elleri vardı
benim sesimin kelebeköldürücüleri

kabil itiraf sevmezdi lodoslar esti

yeniydim tükürüğümün tadını severdim özür diledim
özür diledim diye ağladın yine lodoslar esti

gerçek kollarımız ve bacaklarımız olsaydı
bu yavaşça bir cennet sayılabilirdi belki

ama bütün öpücüklerimiz düşük bebeklerdi bizim

kabil itiraf sevmezdi
dedi ki zamanı geldi
artık bozmanın zamanı geldi
kendimize kurduğumuz ayıtuzaklarını
çünkü birbirimiz için yalnızca külüz artık

işte böyle konuştu ve kovdu onu cehenneminden
kovdu onu ve kendi kendisinin gölgesi gibi sonsuzadek dolandı durdu
dolandı durdu
bir eli ıslak
bir eli kuru

31. AYET

elif. lam. bip. küt.
de ki
onlar ne zaman ellerindeki bir kum tanesiyle yetinemeseler
kendilerine bir ikinci kum tanesi verilecektir
ve onlar saymaya akıllarının yetmeyeceği kadar
kum tanesiyle yetinemediklerinde
çöllerini de edinmeyi bilecekler

İskender Savaşır

ESKİ SEVGİLİ

Sana verilen her çiçek
Harcanan hayat kadardır
Kanatlarını açan her kuş
Aşkın uzak kıyısında vurulur
Bir hayatı harcayarak

Yılmaz Varol

FİLM GİBİ ŞİİR

bütün filmler içinde bir film arıyorum
bir film;
mutlak iyilik ve kötülük üzerine kurulu,
bir film;
baştan sona soyunma sahneleriyle dolu.
benim olacak,
benim oynayacağım,
gerektiğinde
"*küstüm oynamıyorum*" diyeceğim,
kendime bir kral tahtı seçeceğim bir film.
kapımda muhafızlar,
kâselerde ahududu,
elimdeki altın kadehte şarap,
kendimden arınıp
kuşluk vaktine eriştiğim zaman;
"*muhafızlar! muhafızlar*
atın beni bu filmden dışarı"
diye bağırabileceğim bir film arıyorum.

YALNIZ BAŞINA UYUYAN SU

istiyorum üşümesin,
yetişeyim gecesine sevgilimin.
istiyorum ölmesin annem,
ben varmadan çocukluğuma.

ölürse annem,
kanıtlayamam çocukluğumu,
sevgilim
"*suyu örnek*" alır kendine
geç kalırsam.

kanıtlayamam;
nicedir bu şehirde,
bütün gece yalnız başına uyumuşçasına
buz gibi akıyor musluklardan su.

* Suyu örnek almalıyız: Bilge Karasu'nun Enis Batur'a yazdığı, 14.4.74 tarihli mektuptan esinleme.

I

HEPİMİZİN BÜYÜKANNESİ TELEFONDAKİ

bu şehirde en çok sigara içen insan resmi bulunur,
insanlar yalandır, sigara içince gerçek olur,
yan yana durulur, oturulur ve bakılır:
"hayat dediğin benzemez pek bir şeye"
bu yüzden hep duvar diplerine ve teneffüslere inanılır.

bu şehirde herkesin bir büyükannesi bulunur,
büyükanneler yalandır, telefon açınca gerçek olur.
her seferinde postane memuruna çevirtse de telefon numaralarını
on beş günde bir oğluyla gelinini aramak
şimdiki büyükannelerin en büyük forsudur çünkü.

hepimizin büyükannesi telefondaki,
iki yaşındaki çocukluğumuzun
uzak bir şehrinde yaşayan büyükannesi;
ancak gözyaşlarımızın yolundan giderebiliyor özlemini:
"*çocuğu ağlattırın da sesini duyayım kurban!*"

Metin Kaygalak

KÜL SÖZLER

1
yedi mum diktim
yedi kapıya.
yedi dirim söz.
kırk söz söylendi
yedisini bildim.

bildim
bir keşişin remilinde yiten
o masal çocuğu

2
dedim sus!
bak kapanıyor üstüme
sonsuzluğun kanayan saati

bana çocukların günah saatini
getirin
bir Abbase'nin gözlerine
eksilen kuyusundan..

3
yokluğuna cehennemler giydiğim
artık gel!. ve çekil gözlerimdeki
sırrın
uyuyan aynasına.

ve eğilip öpüyorum
sensizliğin lâl dudağını
karanlık bir kuyuya
eksilen gözlerimle..

4
üç ateş yandı,
birinin küllerinde sen.
Simurg'a özürsüz giden.

5
dedim:
külden bir aşktım ben
ölümün mor dudağında çürüyen..

bir üzünçtüm ben.. anla!

6
bana güllerin lâl dudağını gösterin
içime akan denizin büyüyen ırmağında.

bana yüzümü gösterin
ölüme günah sinisiyle sunulan sırrın
çürüyen aynasında.

7
git!..
çirkinliğin elleriyle
kurut gözlerini.
senden uzak olsun
zamanın çürüyen dili
benden sonra..
benden sonra..
şimdi kimin saatidir
söz'ün günahkâr aynasında.

8
aslolan söz'ün arafında susmaktır
Brahim sabrıyla emzirdiğim
o Yusuf masalından..

9
öptükçe
kanayan bir yalnızlıktı yüzüm,
senden sonra..
senden sonra..

10
yüzümü yüzleriyle yüzdüler..
bir zerrinin elleriyle
sunulan sinisinde.

gittikçe büyüyor içimdeki şer
sözü söz'e benzettiler..

11
yedi kat göğün
yedi kilidiyle
örttüler,

söz'ün kanayan aynasını..

Halil İbrahim Özcan

PORTAKAL KABUĞU VE JİLET

kaybolmuş gemiler ölüsüsün
gurbet şehrinin parmağı gözünde
dilsiz bakır bir kurşun deliyor kalbimi

ibadetleri içinde bedenin
yakınmaları duyacakken soğuk ten
sabırların tuttuğun eller
hükümran ayrılıklara kurban gidiyor

hayır felaket sayılmaz yine de
kirli yağmurlar altındaki külrenkli bulutlar
düşler arasındaki eziklikler
yaşlı ağaç dipleri
çok eskilerden gidilmiş denizler

gölgelere dönüşüyor ıslanmış bütün aşklar

yanardağlar yükseldi yanında kim
şenlensin diyeydi yıldızlarla buğday ten

kaybolmuş gemiler ölüsüsün sen
kim vardı yanında hatırla
acınla bağışla beni yaşadığım için
mihneti yok onunda o tahtı şayana

Emre Azizlerli

KORKU

öğleyin ormanlarda, olduğu yerde kıvrılan,
ve hele karnını, asla okşatmayan,
tasasız hayvanlar gibi,
katil ve hiç görmediğimiz.
o şimdi herhangi bir odada...
bir ılık nefesi hariç,
hareketsiz; uykuda.
bir rüya kadar sessiz.
işte şimdi, o hep beklediğimiz
vakit.
avlulara taşıyoruz.
fısıltı, telaş, huzur.
uykudaymış, uykuda,
uykuda, ve hiç uyanmasa,
uyusa,
sever gibi.
yüzümüzde ölü bir sevinç,
sonra yeniden korkuyoruz.